

















Digitized by the Internet Archive  
in 2025



*Rev. Patrik Depolli*  
*C. M. C.*

**„PO ZA KOŚCIOŁEM  
NIE MA ZBAWIENIA“.**





KS. STANISŁAW WESOŁOWSKI.

# „PO ZA KOŚCIOŁEM NIE MA ZBAWIENIA“.



*fr. Palritus Topolski*  
*O. M. C.*

*Rev. P. Topolski*  
*O. M. C.*

POZNAŃ :: 1911 :: NAKŁADEM I CZCIONKAMI  
DRUKARNI I KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA.

---

---

ZA ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.

---

---



## WSTĘP.

W drugim już wieku stwierdził Tertulian, „że główną przyczyną rozpanoszenia się uprzedzeń, sporów i kłótni, to fakt, iż słowa tłumaczy się odmiennie, podsuwając im inne znaczenie, inną myśl, zamiast tej, którą mówiący chciał wyrazić. Gdyby słowa zrozumiano w myśl mówiącego, niejednokrotnie żyliby w zgodzie, którzy się teraz skutkiem nieporozumienia zwalczają“. Prawdę tę zastosować można do zasady, wyrażonej w symbolu atanaazyjskim: „Poza Kościołem nie ma zbawienia“, a powtarzanej w Kościele ustawicznie i niezłomnie aż po dzień dzisiejszy, mimo gwałtownych zarzutów nietolerancyi, okrucieństwa, mimo lęklivego i dyplomatycznego ostrzegania, aby zasadą bezwzględną nie obrażać współobywateli — niekatolików. Zarzuty fałszywe, obawy płonne. Kościół, oblubienica miłości, w dogmatach swych nie może być okrutnym lub niesprawiedliwym wobec tych, za których Chrystus krew swą przelał. Zachodzi tu nieporozumienie, niezrozumienie słów Kościoła.

Ateusz, który przeczy istnieniu Boga i wszelkiej religii, powyższą zasadę nazwie niedorzecznością. Teista, uznawający Boga osobistego, stawia jako warunek zbawienia wiarę w Boga. Chrześcijanin, widzący w Chrystusie Mesyasza, który ludzkość wyzwolił z grzechu pierworodnego, wyznaje: po za Chrystusem nie ma zbawienia. Z chrześcijańskich zaś wyznań każde przywłaszczające sobie wyłączne prawo do prawdy, a zatem i do samostannego i odrębnego bytu, naucza: po za mym Kościołem nie ma zbawienia.

Nie dziw więc, że Kościół katolicki broni zasady tej jako swej wyłącznej własności, będąc przekonany, że zbawienie osiągnąć można jedynie przez zasługi Chrystusa, i że środki do uzyskania zasług tych Chrystus jemu tylko powierzył. W przekonaniu tem utwierdzają go słowa i czyny Chrystusowe. „Jam jest droga, prawda i życie“. Aby wykluczyć wszelką wątpliwość o wyłączności tej drogi, natychmiast dodaje Zbawiciel: „Nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przezemnie“<sup>1)</sup>. Do Kościoła zaś, w osobie Apostołów, zwraca się Mistrz słowy: „Kto was słuca, mnie słuca, kto wami gardzi, mną gardzi“<sup>2)</sup>, a dalej: „Jako mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam“<sup>3)</sup>. — Jeśli każda religia zapewnia zbawienie, zbytecznym, a nawet szkodliwym dla rozwoju ludzkości był

<sup>1)</sup> Jan XIV, 6.

<sup>2)</sup> Łuk, X, 16.

<sup>3)</sup> Jan XX, 21.



ów cud miłości, zrodzony w stajence betlejemskiej, dzielący świat na wrogie obozy, bezcelowem było skrzętne życie, hańba męki i śmierci Zbawiciela, śmiesznemi nadludzkie wysiłki Apostołów w celu rozszerzania słowa, niezrozumiałą ofiara niezliczonych męczenników i misyonarzy, targających węzły krwi i przyjaźni, aby niewiernym zwiastować dobrą nowinę, niedorzecznością godną politowania n. p. ubóstwo i dziewictwo karmelitanki, postem i biczowaniem błagającej Ukrzyżowanego o gorliwych kapłanów i t. d. i t. d.

Przekonanie o jedynie zbawczej sile Kościoła znajduje wyraz w licznych ustępach z listów św. Pawła, Dziejów Apostolskich i Apokalipsy. Tak wielce obawiali się Apostołowie upadku w wierze, że nawet unikali obcowania z tymi, którzy fałszowali prawdę. W czasach poapostolskich byli Ojcowie stanowczymi wyznawcami naszej zasady, a herezyków, targających się na jedność owczarni Chrystusowej tem dosadniej piętnowali, im bardziej ożywiała się świadomość wiernych o koniecznej jedności w Kościele. „Nikt nie osiągnie zbawienia i żywota wiecznego“, powiada św. Augustyn, (O jedności Kościoła), „kto nie ma Chrystusa głową; nikt nie będzie miał Chrystusa głową, kto nie jest w jego ciele, w Kościele“. Wtórzuje mu św. Cypryan (O jedności Kościoła): „Gałąź odcięta od drzewa nie kiełkuje; odłączcie strumień od źródła, a wyschnie. Również i Kościół roztacza

bujne gałęzie nad ziemią i rozsyła na wszystkie strony strumienie. Z niegośmy się urodzili, jegośmy się mlekiem wykarmili, jego życiem żyjemy... Kto odłączony od Kościoła, wyłączony tem samem z danych Kościołowi przyrzeczeń, kto opuszcza Kościół Chrystusowy, nie trafi do Chrystusa. To cudzoziemiec, grzesznik, wróg. Nikt nie może mieć Boga ojcem, kto nie ma matką Kościoła... Bóg jest tylko jeden, jeden jest tylko Chrystus i jeden jego Kościół, jedna wiara i jedno ściśle z ciałem Kościoła złączone społeczeństwo... Wszystko, co się odłącza od łona matki, odłączone żyć już nie może". Prostym wnioskiem z tych i innych licznych orzeczeń Ojców oraz charakteru sekt ówczesnych jest zapewnienie Bonifacego VIII, że dla wszystkich istot ludzkich koniecznym warunkiem zbawienia jest podległość rzymskiemu papieżowi. Czwarty sobór laterański wyznaje: „Jeden jest tylko powszechny Kościół wiernych, po za obrębem którego nikt zbawiony być nie może". Naukę tę przyjmuje sobór trydencki jako powszechnie znaną i niewzruszoną, i na jej podstawie „synod postanowił, aby zachować w czystości naszą wiarę katolicką, bez której nikt Bogu podobać się nie może".

Z nowszych teologów, Tournely, zasadę naszą zalicza do prawd twardych i trudnych do pojęcia, ale nie mniej przeto uznaje ją za niewzruszoną. Pius IX wyraźnie zaznacza: „Należy się trzymać wiary, że po za apostoł-

skim rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawiony: on jest jedyną arką zbawienia, kto nie wstąpił do tej arki, zginie w potopie grzechów“. Do dziś dnia, mimo rozgoryczenia przeciwników, Kościół uporczywie powtarza tę zasadę, żądając od swych dygnitarzy, kardynałów, biskupów, duszpasterzy i nauczycieli, aby uroczyście wyznali artykuł: po za tą wiarą nie ma zbawienia. Dla katolika jest to więc prawdą, wykluczającą wszelkie powątpiewania.

A jednak byłoby obłudą nie przyznać się, że na pozór zasada ta budzi niepokój, że zbyt może ona surowa, Nielitościwa, niesprawiedliwa, a nawet nierozumna. Na szczęście wiedzą wszyscy z katechizmu, że Bóg szczerze pragnie zbawienia wszystkich ludzi bez wyjątku, następnie wiedzą, lecz już nie wszyscy, że Kościół przez usta tego samego Piusa IX, który codopiero orzekł, że „po za apostolskim rzymskim Kościołem nikt nie może być zbawiony“, surowo zabrania wydawać sąd potępienia na pogan, heretyków i schizmatyków (alokucya z 9 grudnia 1854).

Dla wyjaśnienia wątpliwości i rzekomych sprzeczności podnosimy, że już od czasów św. Augustyna rozróżnia teologia między duszą i ciałem Kościoła.

Dusza Kościoła jest to tajemniczy, niewidzialny zespół Świętych w węzłach wiary, nadziei i miłości, t. j. łaski uświęcającej. Ciało Kościoła jest wyrazistym i zewnętrznym uspołecznieniem wiernych, złączonych publicznem

wyznawaniem tych samych prawd, uczestnictwem w tych samych Sakramentach, poddaniem się kierownictwu tych samych duszpasterzy.

Z wyraźnej woli Chrystusa, kto chce być zbawionym, winien należeć tak do duszy jak i do ciała Kościoła.

Przynależność rzeczywista do duszy Kościoła jest warunkiem nieodzownym do zbawienia.

Przynależność rzeczywista do ciała Kościoła jest warunkiem względnym, ściśle obowiązującym tych, którzy poznać mogą, że Kościół katolicki jest jedynym i prawdziwym Kościołem Chrystusa.

Zaczem tych, którzy w dobrej wierze, t. j. bez winy osobistej należą wyłącznie do duszy Kościoła, Bóg wedle swego wyroku, dla nas niepojętego może i *nadzwyczajnym* sposobem wspierać łaską i umożliwić im zbawienie. Istnieje więc dwojaki sposób zbawienia.

Część pierwsza: **Zwykły sposób zbawienia w przynależności tak do duszy jak i ciała Kościoła.**

Część druga: **Nadzwyczajny sposób zbawienia w przynależności li do duszy Kościoła.**



## CZEŚĆ PIERWSZA.

### Zwykły sposób zbawienia w przynależności do duszy i do ciała Kościoła.

#### ROZDZIAŁ I.

### Konieczność przynależności do duszy Kościoła.

#### A. *Dusza Kościoła.*

Ostatecznym celem ludzkości jest życie w niebie, wieczne zjednoczenie z Bogiem. Lecz jak roślina niezdolna jest o własnych siłach podnieść się do życia zwierzęcego, a zwierzę do życia ludzkiego, tak i człowiek wznieść się sam nie może do życia boskiego, nadprzyrodzonego. Dla tego udzielił Bóg pierwszym rodzicom daru nadprzyrodzonego, łaski uświęcającej, która przejść miała na wszystkich ludzi, aby umożliwić im dążność do celu ostatecznego. Gdy zaś przez grzech pierworodny pierwsi rodzice utracili ten dar, który był jedynym zadatkiem wiecznego szczęścia, Bóg ulitował się nad nami, zsyłając Syna Swego; Jego zasługi nieskończone odzyskały dar utracony, a tem samem otworzyły zamknięte

bramy niebios. Daru tego udziela Zbawiciel nie bezpośrednio, jeno za pośrednictwem swej Oblubienicy, Kościoła. Kto pragnie zbawienia, musi należeć do Kościoła, do społeczności odkupionej zasługami Chrystusa.

Zbawiciel otworzył niebiosa dla wszystkich ludzi; zaczem zarysów Kościoła szukać należy jeszcze przed narodzeniem Zbawiciela, bo u bram raju, gdzie po raz pierwszy postradano łaskę uświęcającą, gdzie ogłoszoną została pierwsza dobra nowina o przyszłym Odkupicielu, który zetrze głowę szatana. W erze patryarchów nie przybiera Kościół kształtów wyrazistych, a dążność do celu nadprzyrodzonego objawia się w poznaniu i umiłowaniu najwyższej istoty, w pewnych czynnościach rytualnych, zwanych w teologii „sakramentami natury”. Tajemniczą zasłonę Kościoła uchyla nieco prawo mojżeszowe, posiadające cztery ściśle określone formy rytualne, pierwowzory naszych Sakramentów. Chrzest dzisiejszy wyrażano — obrzezaniem, eucharystycę dla ludu — uroczystością baranka wielkanocnego, dla kapłanów — spożywaniem chleba ofiary, pokutę — ceremoniami oczyszczenia, kapłaństwo — święceniem członków wybranego pokolenia. Że działalność „Kościoła” mojżeszowego sięgała hen po za granice Izraela, o tem później.

Mgła tajemniczości, w jakiej Kościół dotąd spowity, pierzchać zaczyna przed blaskiem gwiazdy betlejemskiej, a znika zupełnie przed ognistemi promieniami Ducha św., zesłanego

na Apostołów. Pierwsza uroczystość Zielonych Świątek ukazuje w pełni kształty Kościoła, jakie tenże według woli Założyciela zachować ma po dzień ostateczny. Instytucya, przechowująca w łonie dary wysłużone Wcieleniem, nosi na sobie znamiona Słowa wcielonego. Chrystus jest Bogiem i zarazem człowiekiem, więc i Kościół jest równocześnie boży i ludzki: ludzki, bo składający się z pierwiastków słabych i ułomnych, prześladowany, walczący z przeciwnościami tego świata: ciało Kościoła: boży, bo uczestniczący w wszechmocy i nieśmiertelności swej Głowy, Chrystusa, niespożyty pomimo najzjadliwszej nienawiści i złości, jeden, święty, niezmienny, nieomylny: dusza Kościoła. — Miłość i mądrość najwyższa zharmonizowała równocześnie naturę Kościoła z naturą człowieka. Człowiek nie jest ciałem lub duszą, lecz jednym i drugim: oba pierwiastki tak ściśle łączą się ze sobą, że powstaje stąd jedna osoba. Również i w Chrystusie natura ludzka i boska przenikają się wzajemnie, czego wynikiem: jedna osoba Chrystusowa, której czynności są ludzkie i boskie równocześnie. Tak samo w Kościele pierwiastek boży przenika pierwiastek ludzki, podnosi go do siebie, udziela mu swej siły ożywczej, przywłaszcza sobie i uszlachetnia działalność jego. Kto przeczy boskiej lub ludzkiej naturze Chrystusa, niszczy pojęcie Wcielenia; kto nie uznaje niewidzialnej duszy lub zewnętrznego ciała Kościoła, fałszuje pojęcie

Kościola Chrystusowego. Jakaż jest istota tej siły ożywczej, jakiej dusza Kościoła udziela ciału swemu? — Trójca Przenajświętsza! — Ponieważ jednak każdej Osobie Bożej stósownie do jej charakteru osobistego przypisujemy osobną działalność, Ojcu stworzenie, Synowi odkupienie, Duchowi uświęcenie, jedynem zaś zadaniem Kościoła jest uświęcenie ludzkości, więc duszą Kościoła nazywamy Ducha św. Z tej to przyczyny w Składzie Apostolskim po wyznaniu „wierzę w Ducha św.“ następują słowa „w św. Kościół powszechny“. „Ruch wielki“, który wstąpił do Kościoła pod tchnieniem Ducha św., nie zamiera do dnia dzisiejszego. Od pierwszego soboru w Jerozolimie, którego uchwały ogłasza Piotr słowy: „Zdało się Duchowi św. i nam“, do chwili obecnej, ilekroć biskupi z papieżem rozjaśniają wątpliwości w wierze, zawsze po prośbie „Przyjdź Duchu św.“ zapada uchwała nieomylna, bo tak „zdało się Duchowi św. i nam“.

Aby utrzymać i odmładzać życie nadprzyrodzone, składa Duch św. w duszy Kościoła niewyczerpany skarb łask i zasług Chrystusa. Kto zatem w łaskach tych uczestniczyć pragnie, t. j. kto chce być zbawionym, koniecznie należeć musi do duszy Kościoła, ogarniającej i przenikającej wszystkich odkupionych począwszy od Adama aż do ostatniego sprawiedliwego w dzień ostateczny. Przynależność ta jest uwarunkowaną pewnemi znamionami wewnętrznymi.



B. *Znamiona przynależności do duszy Kościoła.*1. **Wiara nadprzyrodzona.**

Że wiara nadprzyrodzona koniecznym jest warunkiem przynależności do duszy Kościoła, to niewzruszoną zasadą, opierającą się na słowach św. Pawła<sup>1)</sup>: „Bez wiary niepodobna podobać się Bogu“. Wiara ta dla tego zowie się nadprzyrodzoną, bo początek jej w natchnieniu łaski Bożej, udzielanej każdemu, aby z nią współpracował; również i przedmiot jej należy do sfery przekraczającej widnokrąg rozumu przyrodzonego. W akcie wiary takiej zawarte jest pokorne, lecz zgodne z prawdą przyznanie się człowieka, że po nad nim bytuje i nim rządzi istota wyższa, której zawdzięcza swe istnienie, która raczyła do niego przemówić i wolę swą najwyższą objawić. Takie pojęcie stosunku do Boga nie może ubliżać godności ludzkiej, skoro w stosunku do równych sobie naturą nieraz przyznaje człowiek, że zakres własnej wiedzy i zdolności umysłowych jest wobec ich zdolności i wiadomości ograniczony. Natomiast ten nikły akt pokory podnosi człowieka do godności najwyższej, bo do błogosławionego oglądania Boga i wiecznego z nim współżycia, do rzeczywistego nadezłowieczeństwa. Przeczenie istnieniu Boga lub objawieniu jest równocześnie odmówieniem posłuszeństwa wobec woli i przykazań Boga. Akt nie-

<sup>1)</sup> Zyd. XI, 6.

wiary jest więc buntem przeciw Wszechmocnemu, kiedy każdy atom, każde tętno pulsu, cała harmonia życia w przyrodzie bezustannie powtarza: On stworzył nas.

Cóż uczyniłby człowiek z ułomnym wytworem pracy swej, co by nie chciał się poddać kierunkowi woli jego? W gniewie roztrząsałby go o ziemię. Wszechmocny nie niszczy buntującego się stworzenia; czeka cierpliwie, choć akt niewiary, zwłaszcza współczesnej, prócz buntu większą mu jeszcze wyrządza zniewagę, bo odznacza się bluźnierstwem. Nie zadziwi nas zdanie św. Grzegorza Wielkiego, że sprawy tych, co odrzucili wiarę, nie potrzeba już roztrząsać w dzień ostateczny; oni zmartwychwstaną nie na sąd, — ten już się odbył, niewiafa jest wyrokiem potępienia — lecz na cierpienie. Myśl to wyjęta z słów św. Jana<sup>1)</sup>: „Kto nie wierzy, już jest osądzony“. Prawda ta bezustannie odzywa się w Kościele, publicznie stwierdzona na soborze trydenckim: „Bez tej wiary nikt nie został usprawiedliwiony (s. VI c. VII). Ona jest początkiem zbawienia, nasieniem wszelkiego usprawiedliwienia (c. VIII). Jeśli ktokolwiek poważy się twierdzić, że wiara wymagana do zbawienia jest dziełem człowieka i nie pochodzi wcale z natchnienia i pomocy Ducha św., niech będzie wyklęty“ (c. III). Wyraźnie tu zaznaczono nieodzowność wiary na d p r z y r o d z o n e j, której nie zastąpić

<sup>1)</sup> Jan Ewang. III, 18.

nie zdoła, ani pragnienie lub szukanie ideału prawdy, ani szlachetność przyrodzona.

Jasną jest rzeczą, że jeśli cel, do którego zdążamy, jest nadprzyrodzony, to i punkt wyjścia znajdować się musi w sferze nadprzyrodzonej. Cel nasz ostateczny, to błogosławione oglądanie Boga; punkt wyjścia, to poznanie Boga, czyli wiara nadprzyrodzona.

Jakież są prawdy zasadnicze, minimum dogmatów fundamentalnych, bez których uznania i to uznania wyraźnego i szczegółowego wstęp do nieba jest zamknięty?

Ponieważ Bóg jest punktem wyjścia i celem wędrówki ziemskiej, więc trzeba wierzyć co najmniej, że Bóg jest i że Bóg jest sprawiedliwym Sędzią, który po śmierci człowieka za dobre wynagradza, a za złe karze. „Bez wiary niepodobna podobać się Bogu, albowiem potrzeba, aby ten, kto się do Boga zbliża, wierzył, że Bóg jest i że wynagradza tych, którzy go szukają<sup>1)</sup>”. Wiara, mająca za motyw powagę Boga, który się objawia i nie może omylić ani siebie ani nas, zawiera pojęcia Boga o s o b o w e g o, j e d y n e g o. Zatem wiara o sile zbawczej wyklucza pojęcie wielobóstwa. Nie jest natomiast przeszkodą do zbawienia niezawiniona lub nie dająca się usunąć nieznanomość przymiotów boskich; nie trudno było i jest nicoświeconemu ludowi w łonie pogaństwa o przyswojeniu sobie błędnych pojęć

<sup>1)</sup> Zyd. XI, 6.

o duchowości, wiedzy, niezmienności Boga; niedokładności podobne nie są jeszcze dowodem braku wiary nadprzyrodzonej, zbawczej.

Czy prócz rzeczonych dwóch dogmatów jest nicodzownie konieczną do zbawienia wiara w *Chrystusa* jako boskiego Zbawiciela?

„Od chwili przyjścia swego pozostaje Jezus słońcem świata; cokolwiek kultura nasza posiada, jest czynem jego dobroci, a niewdzięczny nasz wiek promienieje światłem i ciepłem Boga-Człowieka. Każda dążność ku wieczności, wszelkie łaski, każde ukojenie — to jego dzieło. Ktokolwiek poważnie myśli o celu swym ostatecznym, oddaje tem samem (implicite) cześć Chrystusowi, znajduje się wśród wyznawców jego i nie znając go, składa mu hołd i miłość. Rzeczywiście, za dni naszych w akcie wiary zawarty jest akt ufności w Boga-Odkupiciela.

Niektórzy dawni teolodzy twierdzili, że wyraźna (explicite) wiara w tajemnice Wcielenia i Trójcy zawsze była konieczną do zbawienia, lecz zdanie to, może przesadne, nie liczy dzisiaj wcale zwolenników.

Zdania, że wiara ta w jakibądź sposób zawsze była wyznawaną, że Kościołowi w Starym Testamencie od początku i bez przerwy nie była ona zupełnie obcą, odrzucać nie można. Jesteśmy przekonani, że w każdej epoce Bóg wybierał ludzi uprzywilejowanych, których wtajemniczał w życie swe wewnętrzne i miłościwe zamiary wobec rodu ludzkiego; już na-przód ukazywał im *Chrystusa*, a oni wespoł



z Abrahamem radowali się na myśl o szczęsnym dniu: „Abraham ojciec wasz z radością żądał, aby oglądał dzień mój” (Jan 8, 56); również i prorocy, królowie i sprawiedliwi, którzy widzieć pragnęli przyjscie Zbawiciela: „Wielu proroków i sprawiedliwych żądało widzieć (Mat. 13, 17); wielu proroków i królów pragnęło widzieć, co wy widzicie” (Łuk. 10, 24). Objawienia udzielone wybrancom nie były udziałem ogółu. Ci Święci zostali wybrani na przedstawicieli Kościoła; zaczem społeczności wybranej nigdy nie zabrakło wiary wyraźnej w Chrystusa-Zbawiciela; lecz dla ogółu wiernych wystarczała wiara ogólna w przyjscie Zbawiciela, i ona właśnie, mówi św. Tomasz, była zawartą już w poznaniu Boga „Jeśli niektórzy z pogan zostali zbawieni, to nie bez wiary w Pośrednika; choć nie posiadali wiary wyraźnej, wierzyli w niego pośrednio (implicite) i to z tego powodu, że ufali Opatrzności, wyznając tem samem, że Bóg jest Zbawicielem ludzi w sposób, który za najlepszy uznać raczył” (IIa, IIae, 9, 3, a. 7, ad 3). „W Starym Testamencie“, dodaje św. Antonin, „wymagano od wszystkich, i to już wystarczało, wiary w obie prawdy, wyszczególnione przez Apostoła: w istnienie Boga i sprawiedliwość wieczną. Wyraźna znajomość dwóch tych prawd zawierała wszystkie artykuły wiary, i Bóg nie żądał więcej dla zbawienia” (Św. Antonin IV P., tit. 8, c. III)<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Hugon, Hors de l'Eglise point de salut. 37—39.

Gdyby wyraźna wiara w *Chrystusa-Zbawiciela* nieodzownie potrzebna była do zbawienia wszystkim bez wyjątku, Bóg zapewne nie poskąpiłby środków do poznania prawdy, tajemniczo określanej przez patryarchów i proroków. Zupełnie inaczej przedstawia się kwestya w Nowym Testamencie, a mianowicie dzisiaj, gdy ewangelia rozszerzona na całą kulę ziemską, a z nią niezmierny zasób łask, prowadzących przy dobrej woli do uznania bóstwa w Chrystusie. Za dni naszych wyraźna wiara w bóstwo Chrystusa jest nieodzownie konieczną do zbawienia dla ludzi, którzy mieli możliwość poznania ewangelii w świetle prawdy<sup>1)</sup>.

## 2. Łaska uświęcająca.

W wędrówce ku Bogu jest wiara pierwszym nieodzownym etapem, wprowadzie nie wprowadzającym jeszcze do wnętrza duszy Kościoła, lecz otwierającym już przedśionek, wstęp do niej; bez wiary błędzilibyśmy jak po manowcach, bo bez poznania i świadomości celu. Lecz do celu samego, do życia i przyjaźni z Bogiem, daleka jeszcze droga. Przebędzie ją, kto wiernie współpracuje z łaską wiary i nie gardzi dalszemi natchnieniami łaski bożej.

Wiara, zwracająca umysł ku Bogu i jego doskonałości, wierząca, że „On jest i że na-

<sup>1)</sup> Nie potrzeba osobno zaznaczać, że wiara w bóstwo i człowieczeństwo drugiej Osoby jest równocześnie najbliższym szczeblem do poznania dogmatu Trójcy Przenajśw.

gradza szukających siebie<sup>1)</sup>). Jest płodnem dopiero nasieniem, z którego wyrośnie wielkie dzieło uświęcenia; z ufnej bowiem wiary w miłość i sprawiedliwość boską rodzi się nadzieja szczęścia osobistego na wieki, z niej zaś bezinteresowne jakoby ukochanie Boga dla doskonałości jego, odwzajemnienie miłości za miłość. Człowiek, który wznieść się zdołał do aktu miłości, a przedtem znajdował się w stanie grzechu śmiertelnego, odczuwa równocześnie pewien wstręt i żal do siebie, że dla chwilowego zadowolenia własnego ja stawiał niegdyś opór miłościwej woli bożej, t. j. człowiek taki wzbudza akt żalu doskonałego, który jako taki, gładzi tem samem, nawet poza sakramentem, grzechy śmiertelne. *Zaczem wiara, nadzieja i miłość nieomylnie prowadzą do świątyni duszy Kościoła, a dusze uświęcone środkami tymi tworzą nie tylko między sobą wewnętrzny, mistyczny zespół, lecz wchodzą nadto w ścisły przyjacielski, synowski stosunek z Bogiem, trwający - dopóki go nie zerwie grzech śmiertelny.*

Dla uzupełnienia braków natury ludzkiej, niezdolnej o własnych siłach wznieść się do miłosego stosunku z Istotą najwyższą, udziela Bóg człowiekowi skruszonemu daru nadprzyrodzonego: łaski uświęcającej; jest to ono najświętsze i jedyne znamię, które nas czyni godnymi miłości Boga. Łaska więc uświęcająca

<sup>1)</sup> Żyd. XI, 6.

nie należy jedynie na odpuszczeniu grzechów, lecz jest nadto trwałym stanem duszy, — darem rzeczywistym, realnym, — częścią natury boskiej.

„Skoro łaska czyni z nas przedmiot upodobania Boga, musi ona w nas składać jakiś rzeczywisty pierwiastek boży. I w rzeczy samej, miłość Pana jest zawsze twórczą: tworzy ona w stworzeniach to, czego się tam doszukuje. Nasze uczucia poprzedza nieodzownie jakieś dobro, pociągające je ku sobie: serce nasze jest wymagające i jeśli upodobało sobie pewien przedmiot, to dla tego tylko, że doszukało się w nim przyjemności, zdolnej je choć w części zadowolić i ucieszyć; serce nasze drga pod wpływem dobroci i piękności, pierwiastków składających się na treść wszelkich uczuć; lecz ono pierwiastków tych nie stwarza. W nas - miłość budzi się pod wpływem przedmiotu; u Boga - miłość jest twórczynią przedmiotu. Skoro najwyższa Przyczyna działa, to nie dla tego, aby sobie zgotować przyjemność, lecz aby nam udzielić swej doskonałości. Kiedy On nas kocha, to nie czyni tego dla przyjemności, znajdującej się po za wieczną, własną jego szczęśliwością, — najszczęśliwszy w sobie i ze siebie, zwraca się ku nam dlatego tylko, aby w nas coś dobrego i pięknego stworzyć. W porządku przyrządzonym miłość jego powołuje do rzeczywistości niezliczone twory, składające się na wszechświat; w porządku nadprzyrodzonym tworzy ona świat nieskończenie

piękniejszy. drugie stworzenie, nowe życie. przeznaczone na rodzenie owoców dla wieczności<sup>1)</sup>).

Tylko łaska o charakterze przedmiotowej rzeczywistości zdolna jest odrodzić nas do uczestnictwa natury boskiej, dziecięstwa bożego i braterstwa z Chrystusem<sup>2)</sup>). Bóg według licznych orzeczeń w Piśmie św. składa przez łaskę uświęcającą w naturę naszą nasienie, z którego wykwita życie nowe. To odrodzenie z stanu grzechu tłumaczą w następny sposób: „Dziecko urodzone otrzymuje od ojca naturę. Dla tego druga Osoba w Bóstwie zwie się Synem, a pierwsza Ojcem, ponieważ pierwsza udzieliła swą naturę i istotę drugiej. Jeżeli więc Pismo św. powiada, że z łaski Boga staliśmy się uczestnikami własnej jego natury, i odwrotnie, jeśli przez łaskę otrzymujemy udział w naturze boskiej i życiu boskiem, jest prawdą rzeczywistą, iż narodziliśmy się z Boga... Jesteśmy dziećmi Boga nie tylko dla tego, że nas przyjął i uważa za dzieci, lecz i stąd, że z boskiej natury i boskiego życia udziela nam wszystkiego, czego tylko udzielić chce i może, i że nas napenia i ożywia własnym duchem<sup>3)</sup>).

Barwy, w jakich teolodzy starają się rozwinać blask szaty tej królewskiej, to nie bły-

<sup>1)</sup> Hugon, l. c. 100.

<sup>2)</sup> Rzym, VIII, 29. — II. Piotr I, 4. — Jan III, 4. 6. — I. Piotr I, 23.

<sup>3)</sup> Scheeben, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 177-180.



skotliwe, czcze metafory, lecz ściśle tłumaczenie słów Pisma św. Nikogo więc nie zadziwi zdanie św. Augustyna, że udarowanie duszy łaską, jest dziełem większem, niż stworzenie nieba i ziemi, — lub słowa św. Tomasza, że wartość jednej łaski jest większa, niż całej przyrody. Stąd wynika, że daru najkosztowniejszego udziela Bóg człowiekowi bez wyłączenia jedynie dla udzielenia mu dobra najwyższego, — zbawienia. Ponieważ zaś udziela go człowiekowi równocześnie z odpuszczeniem winy grzechu śmiertelnego, można powiedzieć, że łaska uświęcająca jest istotną formą zbawienia, że bez niej nie ma usprawiedliwienia, tak jak nie ma osoby pięknej bez piękności. Jako środka nieodzownego w przynależności do duszy Kościoła niczem nie można jej zastąpić, ani najwyższem pragnieniem, ani najsilniejszym postanowieniem, ani najwspanialszymi uczynkami. Sobór trydencki (s. VI can. 3.) potępia zdanie, że można usprawiedliwić się bez łaski i miłości, która jest wlaną przez Ducha świętego i w nas pozostaje.

Tą nieodzownością łaski do zbawienia można jedynie wytłumaczyć hojność, jaką Chrystus szafował przy ustanowieniu środków do uzyskania daru nadprzyrodzonego, przy ustanowieniu sakramentów i licznej hierarchii kapłaństwa: kanałów, przez które łaska spływa na ludzi. Chrzest, którego materya łatwo każdemu i wszędzie dostępna, sprowadza na duszę odrodzenie po raz pierwszy. Kto zatracił

tę łaskę przez grzech śmiertelny, znów zmar-  
twychwstać może do życia nadprzyrodzonego  
bez wielkiego wysiłku przez sakrament pokuty,  
wymagający tylko żalu niedoskonałego. Reszta  
sakramentów utwierdza i broni życia w duszy  
Kościoła.

„Zdaje się nieraz, że wszystko stracone,  
kiedy grzesznik umierający, pozbawiony władz  
zmysłowych, niezdolny jest przyjąć sakrament  
pokuty i Eucharystyi. Bóg przygotował sa-  
krament na ostatnią pomoc w strasznej tej  
godzinie: Ostatnie Namaszczenie może być  
ważnem bez aktów ze strony umierającego, pod  
warunkiem, że tenże zachował w sercu cokol-  
wiek żalu; w tym razie namaszczenie uzu-  
pełnia dzieło, zdoła siłą obrzędu sakramental-  
nego usunąć nawet grzechy śmiertelne i po-  
zwala chrześcijaninowi zakończyć w aureoli  
wybranych, w duszy Kościoła (cf. s. Thom.,  
Supplem., qu. 30., a. 1.).

Sakramenta nie są jedynym i wyłącznym  
środkiem zbawienia: pragnieniem serca za-  
stąpić można obrzęd zewnętrzny i w braku  
tegoż sprowadzić może łaskę uświęcającą „akt  
miłości, akt skruchy, krótki i serdeczny, prośby  
z łóża śmierci; ...jakaż moc posiadać musi krew  
Zbawiciela naszego, skoro w kilku aktach prze-  
łożnych skupić zdoła wszelką zasługę na życie  
wieczne!” (Faber, *Le Créateur et la créature*  
p. 138).

Nie wmawiajmy w siebie, jakoby żal dosko-  
nały był niezwykle trudnym; łaski nie odmawia

Bóg nikomu, kto zmuszony jest wzbudzić akty żalu i miłości. Opatrzności nie zbraknie nigdy środków zbawienia. Któż zdoła pojąć działalność łaski ostatniej i miłosierdzia w niej zawarte? Któż zbadał podniety, ostatnie zachęty, tajemne modły, które aniołowie niewidzialni poddają umierającemu? Jeśli pomoc aniołów nie starczy, Bóg sam zdoła natchnąć ostatnią myślą i pobudzić pragnienia, do których przywiązane jest ostatnie przebaczenie. „Miłosierdzie Boskie towarzyszy grzesznikowi do chwili konania, gdy na granicy życia i śmierci zdaje się już nie należeć do ziemi. W tej chwili po raz ostatni, Stwórca i Zbawiciel dusz zjawia się, mówiąc: „Czy chcesz do mnie należeć?“ Niestety, niektórzy odpowiadają: „Nie“. Lecz iluż odpowiada: „Tak!“ Bez wątpienia, Bóg zażąda, aby w długich i bolesnych mękach odkupili nader późne poddanie swej grzesznej duszy (dla tego właśnie jest czyściec tak straszny), lecz ujdą przynajmniej potępienia wiecznego“. (Monsabré, 102. conf.)<sup>1)</sup>“.

### 3. Uczynki dobre.

Że dobre uczynki koniecznym są warunkiem przynależności do duszy Kościoła, jest to prawdą widocznie wynikającą już z nieodzowności wiary i łaski uświęcającej do zbawienia; tak pierwsza jak i druga zmarnieje niechybaie bez współdziałania ze strony człowieka t. j. bez dobrych uczynków. Prawdę tę mimo jej

<sup>1)</sup> Hugon I. c. 129—131.

oczywistości należy omówić osobno, bo stanowiła ona kamień obrazy i powód odstępstwa Lutra.

Kościół stosownie do prostych słów ewangelii „każde drzewo dobre dobry owoc wydaje“<sup>1)</sup> naucza, że człowiek w stanie łaski uświęcającej dobre przynosi owoce, czyli uczynki zasługujące na wieczną nagrodę. Jakkolwiek uczynki te nieodzowne wymagają podłoża łaski uświęcającej, nie są one przez nią zdziałane, a to dla tego, że jest stanem (habitus), który duszę uświęca, ale uczynków sama nie tworzy. Łaska, przez którą Bóg w porządku nadprzyrodzonym rozum nasz oświeca i wolę pobudza do unikania złego, a czynienia dobrego, zowie się łaską posilkującą; bez niej niczego ku zbawieniu chcieć, czynić i wykonać nie zdołamy. „albowiem Bóg jest, który sprawuje w nas chcenie i wykonanie“<sup>2)</sup>.

Ponieważ „Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do uznania prawdy“<sup>3)</sup>, jasną jest rzeczą, że udziela tej łaski każdemu; nikt więc, czy to katolik, czy heretyk, czy poganin lub zatwardziały grzesznik nie jest wolny od obowiązku odpowiadania na natchnienia boże czynem! Łaska posilkująca nie gwałci woli ludzkiej, zupełną jej zostawiając wolność. Atoli nie wolno opierać się i odtrącać ręki, którą nam Bóg bez naszej zasługi ku ocaleniu

<sup>1)</sup> Mat. VII, 17.

<sup>2)</sup> Filip. II, 13.

<sup>3)</sup> I. Tym. II, 4.

w wiecznemu nam podaje, przeciwnie, należy poddać się, abyśmy kiedyś z dumą i pokorą mogli powiedzieć z świętym Pawłem: „więcej pracowałem niż oni wszyscy, a nie ja, ale łaska Boża ze mną“<sup>1)</sup>). W przeciwnym razie nie pozostaje nic innego, jak straszny wyrok wedle którego drzewo, nie dające owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone.

Celem dobrych uczynków jest utrzymanie i pomnażanie łaski uświęcającej, t. j. wysłużenie wiecznej szczęśliwości. W jaki sposób ograniczone uczynki człowieka dopełnić zdołają tak nieskończonego zadania? Wiemy tylko tyle, że wartości wewnętrznej nie mają one z siebie, lecz z nieskończonych zasług Chrystusa, z którym przez łaskę uświęcającą złączeni jesteśmy jak latorośle z winną macicą. „Kto mieszka we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przynosi, bo bezemnie nic nie możecie“<sup>2)</sup>).

W myśl więc wyraźną ewangelii potępił sobór trydencki naukę Lutra, jakoby wiara sama bez dobrych uczynków wystarczała do zbawienia (s. VI. can. 9).

Nauka reformatorów, że uczynki ludzkie żadnej zgłę nie posiadają siły zbawczej, jaszkrawo się uwydatnia w liście Lutra do Melanchtona (1. sierpnia 1521): „Bądź grzesznikiem i grzesz dzielnie, ale wierz jeszcze dzielniej i raduj się w Chrystusie. Grzeszyć

<sup>1)</sup> I. Kor. V, 10.

<sup>2)</sup> Jan XV, 5.



trzeba, dopóki tu bytujemy. Wystarcza, że uznajemy baranka, który dźwiga grzechy świata. Od niego żaden grzech nas nie oderwie, choćbyśmy po tysiąc razy i jeszcze raz po tysiąc razy na dzień cudzołożyli lub mordowali“. Zasadę tę określa Luter jako podstawę swej nauki w słowach: „Jeśli ta zasada upadnie, przegraliśmy sprawę“. W artykułach szmalkaldzkich tak ją podkreślają: „Na tym artykule polega wszystko, czego nauczamy przeciw papieżowi, szatanowi i całemu światu“.

Stanowczo bronił Luter nauki, która, gdyby się przyjęła, zrujnowałaby wszelką moralność i pozbawiłaby miliony dusz środka nieodzownego do zbawienia, odrywając je od duszy Kościoła. Opatrzność kierująca dziejami ludzkości nie dopuściła tego; sprawiła, że protestantyzm, pokaleczony i rozbity dogmatycznymi sporami sekt niezliczonych dla ratowania swej egzystencji siłą konieczności cały swój wpływ zwraca ku dobrym uczynom, odrzuciwszy w pierw. ową walną zasadę Lutera, którą tenże uzasadniał swe odstępstwo. „Stąd urosły nagle, jak grzyby po deszczu te niezliczone instytucje dobroczynne, które z głębi duszy szanuję i nieraz podziwiam<sup>1)</sup>. Ale zwracam uwagę na to, że ta piękna i płodna ewolucja protestantyzmu jest porzuceniem właściwej mu zasady religijno-etycznej, a przejściem

<sup>1)</sup> Ks. Morawski, Wieczory nad Lemanem.

do wręcz przeciwnej zasady katolickiej. To przyjęcie katolickiego pierwiastka jest tak zupełnie i tak widoczne, że nawet od powtarzania zewnętrznych form katolickich ustrzedz się nie umie. Nie tylko zakładają się szpitale, ochrony, szkoły, ale dla ich obsługi urządzają się niby zakony, podpatruje się u katolików i naśladuje, ile się da, regułę, porządek dzienny, niektóre ćwiczenia duchowne, nawet habity! Będąc niedawno temu w Berlinie, dziwiłem się, że co chwila spotykam siostrzyczki nasze w zakonnych czepkach — a to były dyakoniski. Wszedłszy do jednego z ich domów, zastałem je przy czytaniu Tomasza à Kempis. W Anglii pokazywano mi klasztory protestanckie, gdzie godzinami adorowano Najświętszy Sakrament (nie wierząc w rzeczywistą obecność Chrystusa) i praktykowano otwieranie sumienia z dyrekcyą duchowną. Ostatecznie, jak powiedziałem, protestantyzm tem żyje, że choć może w teoryi stoi przy swoim, jednak w praktyce odstąpił swych pierwotnych podstaw, a oparł się na katolickich“. Wrócił więc do zasady katolickiej, potępianej przez Lutra, a wrócić musiał, jeśli nie chciał swych członków pozbawić możności przynależenia do duszy Kościoła, a tem samem odciąć im drogę do nieba.

ROZDZIAŁ II.

**Obowiązek przynależności  
do ciała Kościoła.**

*A. Ciało Kościoła.*

Prócz duszy, pierwiastka boskiego, niewidzialnego składa się na istotę Kościoła stosownie do natury i woli jego Głowy pierwiastek widzialny, ujawniający na zewnątrz życie wiary i łaski nadprzyrodzonej. Ten istotny pierwiastek zewnętrzny zowie się ciałem Kościoła.

„Chrystus sam ulepił zarodek ciała tego z garstki rybaków galilejskich niby z mułu ziemi, tchnął weni Ducha swego, i dał mu to zadanie, żeby wchłaniał w siebie ciemną masę ludzkości, przetwarzał ją w ducha i jednoczył z duchową Głową. W ten sposób ciało mistyczne Chrystusa wzrasta według Apostoła „aż do pełności Chrystusowej”, t. i. aż do tej miary doskonałej, która przedwiecznie zamierzona była. I wtedy oblubienica Baranka, już w pełnej chwale, bez zmarszczki i skazy, wieczne z Nim gody obchodzić będzie... Ciało Kościoła istnieje niewieczyście, jak sam Kościół, ale od wniebowstąpienia Chrystusa aż do dnia sądu. Ciało to jakie takie musi mieć swe zewnętrzne organa, widzialną głowę, do spełnienia swego zadania na ziemi. Organa te, głowa ta są narzędziami Chrystusa; ale właśnie dla tego, że są narzędziami, a nie jakimś za-

stępcami Chrystusa musi On być wewnętrznym działaczem i duchową Głową Kościoła<sup>(1)</sup>).

Zadania Kościoła określone słowami Zbawiciela do Apostołów: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha świętego, nauczając je chować wszystko, comkolwiek wam przykazał”<sup>(2)</sup>), streszczają się w trojakim urzędzie nauczycielstwa, kapłaństwa i duszpasterstwa. Dla wypełnienia misji tej: nauczania, uświęcania i kierowania ludzkości do celu ostatecznego potrzeba Kościołowi środków zewnętrznych. Zanim wzniosła i boska nanka przeniknie duszę ludzką, musi ona w zastosowaniu do natury człowieka za pomocą środków zewnętrznych oddziaływać najpierw na pierwsze narzędzia poznania t. j. zmysły. — Podobnie i uświęcenie nasze odbywa się przez połączenie pierwiastka wewnętrznego i zewnętrznego; obrzędy zewnętrzne, to nie symbole dla podniesienia naszej wiary i pobożności, a raczej rzeczywiste narzędzia, przez które wszechmoc sprowadza na dusze życie, łaskę i świętość. Nawet Kant, co poczytywał objawy kultu za ułudę i fetyszym, uznawać go się nie wahał, jeżeli się opiera na religii, jako na moralnej swej podstawie, jeśli jest zewnętrznym wyrazem i znakiem zmysłowym wewnętrznej, nadzmysłowej wiary. Rousseau podnosi też symbole religijne, gdyż jak mówi, rozum sam

<sup>1)</sup> Morawski I. c. 249.

<sup>2)</sup> Mat. XXVIII. 18.

przez siebie nie zdoła ożywić i natchnąć człowieka. — Jak każde gromadne zespolenie ludzi, tak i społeczność kościelna z istoty swej wymaga kierownictwa widzialnego dla utrzymania porządku i harmonii.

Choćbyśmy nawet konieczności zewnętrznej strony Kościoła zrozumieć nie mogli, nie wolno nam jej za przykładem donatystów, Wiklefa i protestantów zaprzeczać, skoro Chrystus kilkakrotnie i wyraźnie określił pojęcie swego Kościoła jako widzialnego zespolenia wiernych; jest on zbudowany na ludziach, fundamentach widzialnych<sup>1)</sup>, położony na górze, gdzie ukryty być nie może<sup>2)</sup>, składa się aż do czasu żniw z członków widzialnych, dobrych i złych<sup>3)</sup>, posiada władzę widzialną, której donosić należy o winnych, a której przysługuje prawo ekskomunikowania, czyli wyłączania z społeczności<sup>4)</sup>, kieruje nim widzialny przełożony, któremu przypada zadanie paść baranki i owieczki<sup>5)</sup>. Jakżeby mógł Chrystus pod grozą wiecznego potępienia nakazywać przynależność i posłuszeństwo Kościołowi<sup>6)</sup>, gdyby nie wskazał i nie dał środków do poznania Kościoła przez znaki widzialne?

Prócz rzeczzonego urzędu nauczycielstwa, kapłaństwa i duszpasterstwa tworzy cechę

---

<sup>1)</sup> Mat. XVI, 18.

<sup>2)</sup> Mat. V, 14.

<sup>3)</sup> Mat. XIII.

<sup>4)</sup> Mat. XVIII, 17—18.

<sup>5)</sup> Jan XX.

<sup>6)</sup> Mat. XVIII, 17.

widzialności podział wiernych na Kościół słuchający i uczący. Z łona społeczności wybiera Chrystus stan duchowny, organizuje go odrębnie w trzechstopniowej hierarchii biskupstwa, kapłaństwa i dyakonatu, poruczając mu sprawowanie trojakiemu urzędowi. Pełnomocnictwo swe otrzymuje stan duchowny od Chrystusa za pośrednictwem biskupów, a nie z upoważnienia gminy lub Kościoła słuchającego; dowodem tego tradycja, nie przytaczająca żadnego faktu na dowód, że biskupi i kapłani uważani byli za wydelegowanych przez społeczeństwo, lub że od wyroku soborów biskupich apelowano do powszechnego zgromadzenia ludu. W myśli tej zasady potępił Pius X. prawo rozdziału we Francyi (encykl. 11. lutego 1906): „Jedynie w ciebie pasterskiem zawarte jest prawo i władza konieczna do prowadzenia i kierowania członków do celu społeczeństwa”.

Wszelką pełnię władzy zlecił Chrystus Piotrowi św. jako widzialnej Głowie Kościoła i jego następcom<sup>1)</sup>), pod których wyłącznem zwierzchnictwem biskupi powierzonymi sobie owieczkami rządzić mogą. Wynika stąd cudowny porządek społeczny, na mocy którego członkowie Kościoła słuchającego podlegają kapłanom, kapłani biskupom, a biskupi papieżowi, jako narzędziu Chrystusowemu; ten porządek, istotna cecha Kościoła boskiego, to j e d n o ś ć, która kiedyś przytuli do łona całą

<sup>1)</sup> Mat. XVI, 18 i 19; Jan XXI, 15—17.



ludzkość, gdy stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz<sup>1)</sup>, gdy spełnią się marzenia i pragnienia względnej bodaj sprawiedliwości społecznej i politycznej, Królestwa bożego na ziemi.

Dziwnem wydawać się może, dla czego Chrystus żąda przynależności do widomego ciała Kościoła, skoro w boskiej wszechwiedzy przewidział, że ten właśnie warunek stanowić będzie dla wielu kamień obrazy i powód do stronienia od zbawczej instytucji. Duchowi czasu trudno się nieraz pogodzić z myślą, jakoby katolicyzm przyobleczony w kształty zmysłowe i licznemi przesiąknięty formami miał być najdoskonalszą formą chrystyanizmu. Otóż ten właśnie uzmysłowiony duch katolicyzmu czyni go zdolnym do „katolickości” czyli powszechności: „aby być dla wszystkich”), aby przystawał do wszystkich potrzeb duszy i trafiał do umysłów wszelkiego rodzaju ludzi i plemion“.

Jedynie w katolickiej formie chrystyanizmu posiada tę uniwersalność i to właśnie dla tego, że jest uzmysłowiony, czyli właściwie mówiąc, że jest zgodny z naturą człowieka, duchem i ciałem. To, że nie biblia sama, ale kapłan naucza wiary — że modlitwa nieustanna jest ozdobą świątyń, uroczystością nabożeństw, zagrzana wiarą w obecność realną Chrystusa na ołtarzu — że Bóg przedstawia się nam w otoczeniu świętych, którzy modlą się za nas,

---

<sup>1)</sup> Łuk. X, 16.

<sup>2)</sup> Por. Morawski l. c. 206—207.

że ma Matkę, która jest i naszą matką — to, że nawet umarłym naszym możemy być pomocni, że w razie upadku, nie tylko Bóg w niebie, ale i kapłan podać może dłoń skruszonemu i w imieniu Boga powiedzieć, że grzechy mu są odpuszczone: to właśnie sprawia, że chrystyanizm trafia nie tylko do rozumu, ale i do serca i do wyobraźni i do wszystkich zakątków duszy; to go czyni przystępnym najprostszym ludziom i plemionom, które ani czytać, ani o abstrakcyach myśleć nie umieją. W tej to formie bezsprzecznie chrystyanizm nawracał pierwotnie ludy, z których pochodzimy. Gdy zaś przyszedł protestantyzm i zaczął wyrzucać wszystko, co mu się wydawało formą, obrazy, święta, obrzędy, sakramenta — spostrzegł na końcu, że to coś nie-namacalnego, co mu zostawało, nie może być religią ludzi; dziś naprawia figury świętych na ścianach gotyckich katedr, które druzgotał, coraz więcej form przywraca, a jeszcze mimo tej połowicznej naprawy, gdy próbuje teraz nawracać pogan, doświadcza widocznej wobec katolicyzmu niższości.

Wszelako ta cała szata zmysłowa w katolicyzmie jest raczej podporą, pomocą, dla jednych dusz więcej, dla drugich mniej potrzebną; w żadnym razie nie jest przeszkodą do bezpośredniego stosunku z Bogiem i najwyższego z Nim połączenia“.

Po dowody nie potrzeba sięgać do ro-

zumowań teologicznych; wystarczy wskazać poprostu na żywoty świętych naszych, tych zwłaszcza, którzy w ostatnich żyli wiekach. Nie brak i poza katolicyzmem ludzi szlachetnych, zacnych, religijnych, ofiarnych, ale nie ma w nich tej heroicznej świętości, jaką tylko nasz Kościół poszczycić się może, a któraby ich uwalniała od brzemienia ciała i stawiała na równi poniekąd z duchami. „Nie obca i protestantyzmowi dobroczynność, ale tylko w świętych<sup>1)</sup> katolickich uwidocznia się kochanie Chrystusa w bliźnich, idące aż do szafu cudownie pięknego, nagłace dniami i nocami, bez folgi i wytchnienia, do poświęcenia się całkowicie dla potrzeb ich dusz, dla cierpień ich ciał, aż do święcie namiętnego całowania ich ran. Znają i innowiercy modlitwę, pobożność, ale kiedy zobaczy się choć z daleka modlitwę świętych, niewysłowione ich zjednoczenie z Bogiem, wzloty niebotyczne tych dusz ku Niemu i źródła tajemnicze, które z Niego na nich spływają, to przyzna każdy, że aż się w głowie kręci patrzeć tak wysoko, i że ani mowa, ani pojęcia zwykłych śmiertelników tego nie dosięgną.

I nie potrzeba już dowodów teologicznych na to, że katolicyzm, mimo form zewnętrznych do najwyższej świętości i do najdoskonalszego z Bogiem stosunku nic nie przeszkadza.

---

<sup>1)</sup> Według Morawskiego l. c. 208—209 por. żywoty św. Jana Bożego, Ignacego Lojoli, Franciszka Ksawerego i Borgii, Karola Boromeusza, Teresy, Jana od Krzyża, Piotra z Alkantary, Franciszka Salezego, Joanny de Chantal, Filipa Neri, Wincentego à Paulo i t. d.

Każdy taki święty jest cudem łaski bożej; tylko Kościół katolicki opływa w środki sprawujące łaskę do duszy i dla tego on tylko — dzięki tym środkom widzialnym — posiada wewnętrzną siłę wytwarzania świętości, jak krzak różany ma moc wydawania róż. — a żadne inne wyznanie świętych nie wytwarzało.

Zapewne mógłby był Chrystus, gdyby był zechciał, inne wytknąć drogi do nieba, drogę np. czysto duchowego stosunku, z wykluczeniem upokarzającego nieraz poddania się władzy kapłanów, drogę oderwanej spekulacyi lub mistycznego zagłębiania się uczuciem w Bogu. Schlebiałoby to zapewne dumie godności ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga; lecz odkąd godność ta skażona jest grzechem pierworodnym i skutkami jego, stałoby się to okazją do pychy, ubóstwiania samego siebie, tak że zamiast być organem zbawienia, Kościół stałby się blizką okazją do grzechu. Poddaniem się zaś pokornem władzy i warunkom Kościoła widzialnego dajemy dowód, że w praktykowaniu cnót i pobożności nie chodzi nam o wyniesienie i ubóstwienie własnego ja, lecz o pełnienie woli chrystusowej, o prawdziwą i szczerą służbę bożą<sup>1)</sup>. Dla tej to właśnie „służby bożej“ stroni od Kościoła wielki tłum t. z. arystokracji duchowej i gardzi wolą Chrystusa, pragnąc obcowania z Bogiem — lecz na swój sposób. A zwrotu na drogę po-

---

<sup>1)</sup> Por. A. M. Weiss, *Apologie des Christentums*, III; *Kirche als sichtbare Heilsanstalt*.

kory nie prędzej zaiste spodziewać się można, póki nie nastąpi wyzwolenie z oszołomiających haseł samodzielnosci rozumu i woli człowieka — wobec Boga.

Z galeryi typów nowoczesnych wybrał Sienkiewicz właśnie Marynię Połaniecką na rzeczowniczkę „służby bożej“. Jedyne pod wpływem wdzięku jej rozbrajającej pokory przekonuje się Połaniecki, unysł do rozumowań abstrakcyjnych wcale niepodatny, że w imię tej służby bożej wypada ugiąć kolana do codziennego pacierza. Ta sama myśl bije z słów Skargi<sup>1)</sup>: „Mądrością swoją poniżył Chrystus rozum nasz na wysługę wiary, iż gardzić podłemi temi znaki, jako jest woda, chleb, wino, olej, i rękę kładzenie, dla słów jego boskich nie możemy, a wierzyć winniśmy nad rozum nasz, iż pod nimi łaski darów bożych zażyć mamy. On Naaman, gdy mu po zdrowie i oczyszczenie od trądu Prorok Elizeusz do wody Jordanu rzeki pójść ukazał, z hardości rozumu wodą oną wzgardził i przytaczać jej takiej mocy nie chciał. Aż go nauczono, iż potrzeba uniżyć się, a co każe Bóg przez sługi swe, to czynić, na wiarę się o mocy boskiej podnosząc“.

### B. *Cechy przynależności do ciała Kościoła.*

#### 1. **Charakter sakramentalny chrztu św.**

Kto pragnie zbawienia i zna środki ku temu przez Zbawiciela ustanowione, musi je przyjąć;

<sup>1)</sup> Skarga, O sakramentach w pospolitości. Kazanie jedno, w liczbie pierwsze.

w przeciwnym razie gardzi zwykłym, przez Najwyższą Wolę uświęconym sposobem zbawienia.

Z słów Ducha św.<sup>1)</sup>: „Kto się nie odrodzi z wody i Ducha św., nie może wniknąć do Królestwa bożego“, słów, które kilkakrotnem odbiły się echem na soborach, n. p. na zgromadzeniu florenckiem („przez Chrzest zostajemy członkami Chrystusa, a cieleśnie członkami Kościoła“), wynika pierwszy warunek przynależności do ciała Kościoła — przyjęcie chrztu. Jest to powszechną nauką Kościoła jeszcze z czasów przed soborem nicejskim, a utwierdzeniem jej autentycznym, to zwyczaj chrzczenia dzieci, oraz kilkakrotne potępienie przez Stolicę Apostolską herezyi, nie uznających dziedziczności grzechu pierworodnego ani konieczności chrztu.

Nauka o zbawieniu streszcza się w podstawowej zasadzie: człowiek przychodzi na świat w stanie grzechu pierworodnego t. j. bez łaski uświęcającej, — warunkiem uzyskania łaski jest odrodzenie w Chrystusie, jedynym zaś środkiem odrodzenia jest chrzest lub w danym razie pragnienie chrztu. „Bez obmycia odradzającego lub bez pragnienia, stać się to nie może“ (Trid. s. VI. c. IV). W razie konieczności chrzest dorosłych zastąpić można pragnieniem chrztu, u dzieci zaś jak i u dorosłych męczeństwem za wiarę. Stąd znane w teologii trzy rodzaje chrztu: wody, pragnienia, krwi.

---

<sup>1)</sup> Jan III, 5.



Do istoty pragnienia należą akty miłości i skruchy, w których zawiera się zawsze szczere postanowienie spełnienia wszystkich warunków przez Boga ustanowionych do zbawienia, a więc i przyjęcia chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha św. Teorya, na równo stawiająca chrzest pragnienia z chrztem wodą, praktycznie zatwierdzoną została zachowaniem się wiernych wobec zmarłych kandydatów do chrztu, katechumenów, których czczono jako zbawionych. „Z pewnością otrzymał, bo pragnął”, są słowa św. Ambrożego, wyjęte z mowy żałobnej na śmierć cesarza Walentyna. Młody monarcha umarł jako katechumen, nie odebrawszy chrztu wody; lecz w tym razie starczyło pragnienie.

Również oddawał Kościół od zarania swego cześć świętym męczennikom, którzy nie ochrzczeni jeszcze z wody, przelali krew męczeńską za sprawę Chrystusa; boć i w męczeństwie, zarówno jak w pragnieniu, zawarta jest miłość i gotowość spełnienia woli, przykazań Boga. Praktycznem odzwierciedleniem nauki tej jest starodawne święto Niewiniątek, uświęconych w chwili śmierci zasługami Mesyasza.

Poza pragnieniem i męczeństwem nic nie może zastąpić chrztu wodą, zaczem dziecko, niezdolne zdobyć się na akt pragnienia, a umierające przed odebraniem chrztu, schodzi z świata w stanie niełaski. Jaki je los czeka w życiu wiecznem, o tem później.

Chrzest wody zostawia na duszy ochrzczonego charakter sakramentalny; piętno to uwierztelnia przynależność do ciała Kościoła, nakładając równocześnie obowiązek solidarności z resztą członków Kościoła. Solidarność odnosząca się do widzialnego zbiorowiska jako taka objawiać się musi widzialnie, i to odpowiednio do trojakiego urzędu: nauczycielstwa, pasterstwa, kapłaństwa przez wyznawanie jednej wiary, przez poddanie się kierownictwu jednego pasterza i przez przyjmowanie jednych sakramentów.

## 2. Jedność wiary,

to pierwszy węzeł, zespół wiernych z Bogiem i między sobą, uwidoczniiony na zewnątrz zgodnem wyznawaniem równych, wspólnych prawd. Stąd też i motyw do jedności jednym tylko być może: powaga objawiającego Boga, nie mogącego omylić ani siebie ani nas. Bóg to prawda jedna i niezmienna. Jeśli jako prawda objawił się raz w czasie widzialnemu światu, ustanowić musiał pośrednika prawdy dla przyszłych pokoleń: jeden nieomylny Kościół powszechny. Instytucja taka z natury swej wymaga znamienia powagi boskiej, której umysł ludzki poddać się musi. Nie zastąpi powagi Kościoła powaga Pisma św., któreby każdy według osobistego zapatrywania mógł wykładać. Biblia nie może być źródłem jedności kościelnej, skoro protestantów, jak niżej zobaczymy, właśnie rozdziela.

Apostołowie zaklinając wiernych, by nie zrywali węzła jedności wiary, posłuszni byli nakazowi Chrystusa: uczyć ludzi „wszystkiego tego, comkolwiek wam przykazał“. Kto wszystkiego tego nie przyjmie, będzie potępiony<sup>1)</sup>. Stąd odmawia wiary i posłuszeństwa Chrystusowi zarówno apostata, niewierny, odrzucający całe objawienie, jak i heretyk, niedowiarek, nieuznający niektórych tylko prawd, choćby tylko jednej. Oboje w równej mierze zrywają węzeł jedności Kościoła i sami są przyczyną losu własnego, jeśli Kościół po kilkakrotnem bezskutecznem upomnieniu dla zapobieżenia dalszym błędom rzuca na nich swe anatema, co znaczy odcięcie. Gałąź odcięta od pnia macierzystego — usycha; macierz, odmawiająca dziecku wyrodnemu zasiłków soków żywotnych, wyklina je. Na szczęście bije w niej serce, które na widok skruchy przebacza, a łkającemu u łona synowi marnotrawnemu żywsem zwiastuje tętnem, że klątwa cofnięta. Święty Paweł całą mocą swego temperamentu woła i upomina, aby nie zrywać jedności Kościoła: „Jeśli ktokolwiek, choćby to był anioł z nieba, odważy się nauczać coś innego, niż słyszeliście z ust naszych, niech będzie wyklęty“.

Historya świadkiem, jak wysoko cenił i czujnie strzegł Kościół jedności wiary. Wszelkie prace, walki, sobory mają za za-

---

<sup>1)</sup> Mat. XXVIII, 20; Marek XVI, 15—16.

danie zachowanie nieskazitelności skarbu tego. Kościół poddaje się prześladowaniu, byleby nie uронić ani jednego dogmatu, z nieubłaganą stanowczością odpycha każdego, kto uporczywie zaprzecza choćby jednej prawdzie; bolesne przeżywał był chwile, gdy już nie jednostka, lecz narody całe opuszczały go — a jednak kompromisów z błędem nie zawierał; w ciągu dziewiętnastu wieków nie wykreślił ani jednego artykułu z swego Wierzę.

Skoro rozum w świetle objawienia poznaje, że Chrystus pośrednikiem swej prawdy ustanowił na ziemi urząd nauczycielstwa, przemawiającego do ludzi imieniem Boga, nie ulega wątpliwości, że opór stawiony urzędowi zwraca się równocześnie przeciw Panu, -- jak obraza wysłannika jest obrazą wysyłającej władzy. Grzeszy więc nieposłuszeństwem, nadto i strasznem bluźnierstwem, bo zarzuca Bogu kłamstwo, kto rozmyślnie niszczy jedność wiary lub z złej woli poddać się nie chce nauczycielstwu nieomylnemu.

Bez uznania powagi obowiązującej w rzeczach wiary jedność Kościoła ostać się nie może, czego naocznym dowodem historia protestantyzmu<sup>1)</sup>). Jedną z walnych zasad protestanckich jest odrzucenie nieomylnnej powagi, obowiązującej w wierze. Lecz niezadługo protestantyzm odczuł instynktem samozachowaw-

<sup>1)</sup> Historyczna ewolucja protestantyzmu i prawosławia przejęta z ks. Morawskiego „Wieczorów nad Lemanem“, 178—188.

czym, że zasada ta podcięłaby jego istnienie; dla tego odrzucił ją i przeszedł (aż do pewnego stopnia, rozumie się) do przeciwnej zasady katolickiej — i temu jedynie zawdzięcza, że dotąd nie obumarł. Ewolucya ku katolicyzmowi postępowała w sposób następujący:

„Za życia jeszcze pierwszych reformatorów, Lutra i Kalwina, wszystko się rozlatywało wskutek zniesienia powagi we wierze. Luter pisał do Zwingliego, że jeżeli świat jeszcze potrwa, to trzeba będzie chyba wrócić do soboru, ażeby jakąkolwiek jedność we wierze zachować. Wreszcie udało się ściągnąć głośniejszych nowatorów do Augsburga i każało się im ułożyć formułę wiary, czego, gdy inaczej skutecznieć nie mogli, musieli z góry pod przysięgą się zobowiązać, że się poddadzą wszystkiemu, co to zebranie postanowi, „nie wątpiąc, że niem Duch św. rzadzi”. Tak powstała konferencya Augsburska, pierwsza spójnia protestantyzmu, zbudowana na katolickiej zasadzie powagi obowiązującej. Spójnia ta, wskutek sprzeczności z protestancką zasadą, wkrótce pęknąć musiała; potworzyły się osobne konfesye, również za wyrokami obowiązującymi osobnych soborków i tak szło dalej. W końcu przestano nowe konfesye tworzyć, bo trzeba było żyć, bo zresztą było ich dosyć do wyboru dla każdego. Państwa także, które miały w tem wszystkim rękę, przeszkadzały nieraz dalszemu dzieleniu się; a czasem udało im się rozłączone sekty po

ukazie zjednoczyć, jak swego czasu udało się jeszcze Fryderykowi Wilhelmowi III. rozporządzeniem gabinetowem lutrów i kalwinów pruskich w jeden „Kościół ewangelicki” zespolić.

Co się teraz dzieje; na jakiej zasadzie opierają się pojedyncze sekty? Teologowie, predykanci mogą sobie szukać samodzielnie w Piśmie świętem, w co mają wierzyć; i oni wszakże, gdy przekroczą pewne granice, otrzymują od starszych swoich lub od gmin consilium abeundi — co jest oczywiście koniecznem, z punktu jednak protestantyzmu jest niesłusznem. Ale prostaczkowie nieraz wierzą w biblię dlatego, że w całym ich otoczeniu uznaje się ją za słowo boże; wierzą w Bóstwo Chrystusa i w inne dogmaty, których pastor uczy, dlatego, że pastor, przez społeczność wiernych uznany, tak uczy. Tak bezsprzecznie przyjmuje naukę wiary dziecko protestanckie, tak ją przyjmuje dziki, który bierze chrzest z rąk misjonarza — i tak samo wierzy dorosły i nawet wykształcony człowiek, który swą wiarę od lat dziecińczych zdołał szczęśliwie zachować: — chybaby radzić trzeba każdemu dorastającemu, żeby zakwestyonował wszystko, co mu dotąd o wierze podano, i żeby się naprzód samodzielnie przekonał, czy biblia jest od Boga dana, czy zachowana jest autentycznie i z oryginału przełożona wiernie i czy w niej dogmata chrystyanizmu wyraźnie są zawarte. Pomijamy, co za fatalne następstwa musiałyby mieć takie badania powszechnie



nakazane, a konstatujemy tylko fakt, że się tych badań wcale nie robi — i że w praktyce protestant wierzący prawie na tej samej zasadzie wierzy, co katolik: przyjmuje naukę wiary od społeczności wiernych i dla powagi tej społeczności uznaje ją za bożą naukę. I temu protestantyzm zawdzięcza, że żyje“.

Jeśli każdy sam jest sędzią swej wiary i ma w rękach Pismo, aby się w niej oświecać i krzepić, to pozostaje jeszcze nierozstrzygniętą kwestya, czy powaga Pisma jest obowiązująca, czy nie.

„Kiedy idzie jedynie o postępowanie, to mogę się jeszcze kierować powagą, której tylko względną przypisuję wartość, bo mogę sobie ostatecznie powiedzieć, że usłucham, choćby mój kierownik zbłądził; ale kiedy idzie o wiarę, więc o bezwarunkowe przekonanie, że podana nauka jest prawdziwą, to albo powaga będzie miała dla mnie wartość bezwzględną, czyli będzie nieomylną, albo wcale wiary o nią oprzeć nie zdołam. Jeśli w takim razie uwierzę, to nie dla tej powagi, którąbym miał za omylną, ale dla tego, że rzecz sama mi się spodoba i trafi, jak mówią, do mego przekonania. Uwierzę więc zapewne nie wszystkiemu, co mi o tej nauce podają, ale tylko temu, co mi się spodoba; drugi zaś obok mnie, dla takiejże racyi, to właśnie odrzuci, a innym częściom tej nauki uwierzy, trzeci jeszcze innym.... I tak, jeżeli wogóle wiara będzie możliwa, to przecież niemożliwa będzie je-

d n o ś ć wiary, niemożliwa społeczność w wierze — i żaden wogóle Kościół istnieć nie będzie.

Rozumowanie to zdaje się bardzo mocne, ale jeszcze mocniejsze jest doświadczenie, które je potwierdza. Patrzmy, co się faktycznie dzieje u protestantów. Ta względna, nieokreślona powaga gminy, pasterza, wystarczy do czasu tym, którzy dają się przez nią pouczać, nie reflektując nad jej względnością, którzy myślą o dobrych uczynkach, a nie o dogmatach. Ale poza nimi, ponad ich głowami, istnieje i z natury rzeczy istnieć musi warstwa takich, którzy o dogmacie myślą, roztrząsają go, rozbierają i niweczą go, siłą nienubłaganej logiki zasady wolnego sądu o wierze. I tak, pomimo połowicznego powrotu do tradycji, o którym nieraz mówiono, pomimo odwrócenia się ogółu protestantów od zagadnień dogmatycznych ku dobroczynności, pomimo całej epoki przebudzenia i wszystkich jej szlachetnych wysiłków, wciąż, jednakiem, groźnem tempem, w łonie rzeczonej górnej warstwy, wiara protestancka się rozkłada, zanika, biblia się rozrywa w strzępy. I dochodzi się nie do takich zaprzeczeń pojedynczych dogmatów, jakie zatrząsały Lutra, ale aż do radykalnej negacyi boskości chrystyanizmu. I niema żadnego środka, któryby mógł ten proces zniszczenia powstrzymać, bo on leży w samem założeniu protestantyzmu: w odrzuceniu nieomyślnej powagi w wierze.

— A może przesadzamy? — Przypom-

nijmy więc sobie smutne, a typowe losy „Aliansu ewangelicznego”, który chciał zażegnać ten proces rozkładowy; zebrawszy się po raz pierwszy w Londynie, wprawdzie 9 artykułów sformułować zdołał, na drugim zebraniu w Genewie już tylko 4 się utrzymały, na trzecim w Paryżu już tylko 3, na czwartym w Berlinie r. 1866 nawet bóstwo Chrystusa skreślone zostało, piąte zebranie naturalnie już się nie odbyło. Rzućmy znów okiem na dzisiejsze uczelnie i katedry teologii protestanckiej. Niema może obecnie ani jednej w całych Niemczech, gdzieby nie było takich Harnacków, Ritschlów, Lipsiusów i innych, co uczą, że Jezus był jednym z wielu synów Józefa i Maryi, że fantazya ludu otoczyła go później aureolą cudowności, że adoracya Chrystusa jest bałwochwalstwem itp. Jeżeli zaś odrzucają sam węgielny kamień chrystyanizmu, bóstwo Chrystusa, to można sobie wystawić, co robią z innymi dogmatami Trójcy, Wcielenia, przyszłego życia! — Niektórzy pamiętają jeszcze, co się działo dość dawno temu<sup>1)</sup>, kiedy jakaś gmina w Württembergii oskarżyła swego pastora Schremfa o usunięcie Składu Apostolskiego z nabożeństwa — a profesor teologii Harnack, wobec uczniów przychodzących po radę w tej sprawie, oświadczył się także przeciw Symbolowi. Jak wielu

---

<sup>1)</sup> Przed piętnastu laty; dzisiaj przykładów podobnych więcej przytoczyćby można.

profesorów i pisarzy teologicznych przyklasnęło Schremfowi i Harnackowi, uznając ich zdanie jako naukowy rezultat półwiekowej pracy teologii protestanckiej! Próżno garstka wierzących wołała rozpaczliwie, że już wszystkie formuły wiary ewangelickiej, począwszy od augsburskiej, zostały spaczone, że jeden Symbol Apostolski tylko został; że po jego usunięciu już zgoła nie będzie można powiedzieć, w co kościół ewangelicki wierzy! — Nieszczęśliwa zaś najwyższa rada duchowna pruska, zmuszona szukać niemożliwego wyjścia, wydała wreszcie prawdziwie pityjskie orzeczenie: zganiła wystąpienie Harnacka, a dodała zastrzeżenie: „że nie chce jednak robić z tego Symbolu ani z pojedynczych jego artykułów nieugiętego prawidła wiary!” Mizerny wybieg przez przyznanie, że już niczego z wiary protestanckiej bronić nie potrzeba.

Podobnie jak w Niemczech teologia protestancka w Szwajcaryi, w Holandyi i w innych krajach stanęła na bezdrożu. Tylko w Anglii jest trochę więcej pozornej karności dzięki zachowanej z czasów katolickich kościelnej hierarchii, ale za to coraz więcej oddziela się sekt od urzędowego kościoła, a szczerzy pisarze anglikańscy nie tają obaw o przyszłość swego kościoła.

Są wprawdzie i między katolikami niedowiarkowie i krzewiciele ateizmu, lecz przez to samo odłączają się od katolickiej społeczności. W protestantyzmie zaś, najprzód zachodzi nie-

podobieństwo określenia, kiedy kto przestaje być prawowiernym; ani władzy ani zasady na to niema. A potem, co najważniejsza, nie stoją ci burzyciele wiary gdzieś na uboczu kościoła, ale stanowią jego górną warstwę, jego nauczycieli, teologów, pastorów. Pod nimi zostająca społeczność może dziś jeszcze żyć religijnem i dobroczynnem życiem, nie bierze udziału w teologicznych sporach; ale z konieczności rzeczy musi przyjść chwila, w której ona odczuje skutki roboty swych teologów. Już dziś skarży się ona niekiedy na pastorów, że jej raz w to, drugi raz w owo wierzyć każą; przyjdzie wszakże chwila, w której z przerażeniem się dowie, że już nie ma zgola w co wierzyć. Pastor, wstrząsając ramionami, może ze łzą w oku powie: „Cóż robić? postęp naukowy teologii wszystko to uprzętnął“. — A wtedy czy i jak i na czem się ostoi religia tych milionów ludzi?“

Obecny rozkład protestantyzmu naocznym jest dowodem, że w tem ciełe zbiorowem (nie mówimy o poszczególnych osobach) Duch święty nie mieszka i że wogóle Kościół, który chce ludzi prowadzić do nieba, nie może wyrzekać się widzialnej powagi nauczycielstwa nieomylnego, symbolu jedności wiary<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Cennem jest wyznanie głośnego w ostatnich czasach konwertyty, profesora uniwersytetu w Halle, Ruville, że właśnie dogmat o nieomylności papieskiej zbliżył go do Kościoła katolickiego („Zurück zur heiligen Kirche! Erlebnisse und Erkenntnisse einer Convertiten“ von Prof. Dr. A. von Ruville. 13—18. Auflage. Berlin 1910, strona 37).

### 3. Jedność duszpasterstwa

również nieodzowną jest spójnią społeczeństwa Chrystusowego, wynikającą z jedności wiary. Wola Zbawiciela, aby Kościół był jednym w jednym ciele i w jednej głowie wyklucza istnienie obok siebie wewnątrznie od siebie niezależnych kościołów lub gmin, zjednoczonych tylko niewidzialnie w Chrystusie. Pismo św., gdy mowa o Kościele, używa zawsze liczby pojedynczej<sup>1)</sup>.

Piotrowi św. jako widzialnej Opoce, na której buduje Kościół swój, oddaje Chrystus władzę kierownictwa, rządu nad barankami i owieczkami, t. j. nad wszystkimi wiernymi, przełożonymi i poddanymi i to we wszystkich sprawach dotyczących zbawienia: „Cokolwiek zwiążesz lub rozwiążesz na ziemi, będzie związane lub rozwiązane w niebie“<sup>2)</sup>. Głowa widzialna jednoczy różnorodne członki i urzędy hierarchiczne w jedną całość, boską harmonię, w podziw wprawiającą świętego Pawła podobieństwem do natury organizmu ludzkiego<sup>3)</sup>. Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jedno ciało ożywione jednym duchem, nadto liczne i odrębne członki, związane łącznością wzajemnej posługi i pomocy, poddane kierownictwu jednej głowy dążą do celu jednego:

<sup>1)</sup> Mat. XVI, 18; Mat. XVIII, 17; I. Tim. III, 15; Ephes. V, 23—27; I. Tim. III, 15; Mat. V, 14; Jan X, 16; XI, 52; Ephes. X, 32.

<sup>2)</sup> Mat. XVI, 19.

<sup>3)</sup> I. Kor. XII.



Chrystusa. Jedność rządu widzialnego wynika z celu misyi Chrystusowej, zespolenia swych wiernych w niebie i na ziemi w jedno Obcowanie Świętych; tylko przy zgodnej jedności ciała zbiorowego możliwy jest sprawiedliwy i uporządkowany podział owoców wzajemnych posług i przysług zadosyćuczynienia, jakie jedni drugim składają przez modlitwy i dobre uczynki do skarbcza duszy Kościoła, — gdzie lśnią blaskiem odwiecznym zasługi jednej, niewidzialnej Głowy.

Chrystus przyszedł na świat, aby poważnionym ludom i warstwom społecznym zwiastować pokój. Stąd też ostatnia jego modlitwa jest usilną prośbą o jedność: „Ojcze! oby jedno byli, jak Ty i Ja jedno jesteśmy!” Modlitwa Chrystusowa, również skuteczna, jak miłość jego, tworzy nicomylnie to, czego pragnie.

Zjednoczenie więc wiernych jest istotną cechą Kościoła Chrystusowego. Nie dziw więc, że apostołowie tak serdecznie błagają wiernych, by nie wywoływali rozdzielenia, schizmy, że niezgodę sięjących wyklinają i mianują wrogami Chrystusa, antychrystami<sup>1)</sup>. W myśl Chrystusa rozwija się Kościół pod kierownictwem jednej Głowy, następców Piotra św., zaś biskupi — gromadzą się na soborach pod przewodnictwem biskupa rzymskiego lub jego zastępców, aby zaznaczyć jedność w wierze i organizacyi kościelnej. W obronie zasady tej znosi Kościół

---

<sup>1)</sup> I. Kor. I, 10—12; I. List Jana II, 19.

prześladowania, zwalcza stanowczo intrygi ambitne, mające w sobie zarodek schizmy, choć pochodzą one od mężnych tego świata, surowe rzuca anatema na tych, którzy św. węzeł zrywają, patrzy na schizmę wielkiej części świata, byleby nie sprzeniewierzyć się zasadzie w dziedzictwie przejętej od Mistrza. Jako spadkobierca zasady tej wzywa Pius X biskupów i kapłanów we Francyi, by odważnie mimo nieznośnych prawie przeciwności wytrwali w hierarchicznej jedności.

Kto zatem mimo lepszej wiedzy nie poddaje się kierownictwu Głowy widzialnej, sprzeciwia się woli Chrystusa, który potępił schizmatyków słowy: „Kto wami gardzi, mną gardzi“. Schizma dobrowolna jest więc również ciężkim grzechem, jak herezya. Od czasu zaś, gdy niecmylne nauczycielstwo biskupa rzymskiego uznane zostało za pewnik dogmatyczny, staje się schizmatyk zarazem i heretykiem. Obaj ściągają na siebie gniew Boga, nie uczestniczą w duszy Kościoła, bo gardzą zwykłą, przez Chrystusa ustanowioną drogą zbawienia: przynależnością do ciała Kościoła.

Że w ciele kościoła, oderwanego od widzialnej Opoki, Duch św. mieszkać nie może, o tem jaskrawo świadczą dzieje schizmy wschodniej<sup>1)</sup>.

„W miarę jak się odrywają kościoły wschodnie od jedności z Rzymem, podpadają one

---

<sup>1)</sup> Według ks. Morawskiego l. c. 243—247.

w niewolniczą zależność od świeckich władców, tracąc wszelką duchową wolność, wszelką moc, na którejby się oprzeć mogły dusze do nich należące. Jeżeli się kiedy u nich pojawia siła, odporność duchowa, to tylko indywidualna, znikoma, nigdy kościoły jako takie wtargnięciom państwa oporu nie stawiają. I doprawdy, inaczej być nie może. Tylko katolickość Kościoła, urzeczywistniona w powszechnym duchownym rządzie, może stawiać Kościół ponad przemocą państwa. W jednym, drugim kraju go gnębia, ugiąć, przekształcić usiłują, ale on jest i poza tymi krajami, on się tam czuje solidarnym z katolickością świata; czuje się pod wpływem najwyższej Głowy; może cierpieć, ale przekształcić się pod przemocą nie może. Skoro zaś części Kościoła, w granicach różnych państw położone, stają osobno, odłączają się od jedności kościelnego rządu, już przez to samo te części stają się kościołami narodowymi, państwowymi i nie mogą nie ulegać jarzmu najwyższych władz, które w tych krajach panują. To z natury rzeczy wynika, że tak się dzieć musi — i faktycznie tak się zawsze działo.

Po schizmie, póki jeszcze trwa państwo bizantyńskie, otoczone nimbem dawnej wielkości, póty i kościół bizantyński zachowuje pozór powszechności na wschodzie, ale staje się zupełnym niewolnikiem cesarzów. Cesarzowie o wierze, o liturgii, o kanonach decydują, patriarchów zmieniają według kaprysu;

faworytów, świętokupców, nieuków, eunuchów dworskich, heretyków mianują najwyższymi zwierzchnikami kościoła. Zapanowanie półksiężycy nad św. Zofią jest jeszcze, w porównaniu do tego, co było przedtem, dobrodziejstwem Opatrzności dla wschodniego kościoła, bo przynajmniej Turek, nie rozumiejąc kościelnych spraw, nie miesza się do nich, i owszem, potęguje on władzę patryarchy, zrzucając na jego barki nawet świeckie interesa chrześcijan. Lecz i to jarzmo, choć mniej dokuczliwe, niemniej jest dla wschodniego kościoła upadlającym. Świętokupstwo staje się z konieczności rzeczy normą hierarchii: patryarcha musi okupić u Turka swe wyniesienie, konsekwentnie biskupi muszą kupować sakrę od patryarchy, księża od biskupów, bo pieniądze z niczego się nie biorą. A świętokupstwo przecież, przekłute od Apostoła, przez kanony wschodnie zarówno jak zachodnie potępione jest i unieważnia kościelne urzędy.

Co więcej — jedność polityczna ottomańskiego państwa staje się warunkiem jakiej takiej jedności kościoła wschodniego. Patrzymy dziś na to ciekawe, z punktu zasad kościelnych niemożliwe, ale w tych warunkach bardzo naturalne zjawisko, że w miarę jak państwo ottomańskie słabnie i odczepiają się od niego jedna po drugiej pojedyncze chrześcijańskie prowincye: Grecya, Rumunia, Serbia, Bułgarya, każda z nich niebawem odczuwa, że nie ma dobrej racyi należenia do konstantyno-

polskiego kościoła i, nie dbając na jego gniewy i kłatwy, odczepia się i ustraja w autocefaliczny kościół. Tak samo daleko wcześniej uczyniła Moskwa, skoro mianowicie poczuła swoją państwową siłę, a upadek Carogrodu. Każdy zaś taki narodowy kościół zdany jest znowu na łaskę i niełaskę cesarza, księcia czy hospodara, władcy tego kraju, w którym się mieści. W Moskwie n. p. Izydora, wracającego z florenckiego soboru, Wasyl II. każe wykląć przez biskupów — i biskupi go wyklinają, a jedynie ucieczka ratuje go od stosu. Następca Wasyla, Iwan III. dowiedziawszy się o wzięciu Carogrodu, już sam nawet rytualnie metropolitów tworzy, między nimi też młodego dworaka, Daniela, który bigamię jego pochwalił. Równocześnie książęta innych dzielnic ruskich chcą oderwać swe cerkwie od metropolii moskiewskiej — i bez cienia oporu te cerkwie się odrywają i nowe metropolie tworzą. Iwan IV Groźny cały szereg metropolitów wynosi, obala, dręczy, w cerkwi znieważa, na stosie pali. Borysowi Godunowowi zachciewa się mieć w Moskwie godność patryarszą<sup>1</sup> — i odrazu powstaje patryarchat moskiewski, i sam carogrodzki patryarcha, Jeremiasz II, włóczęcy się naoczas po swych krajach, nie waha się, za odpowiednią wagę złota ten kanoniczny absurd zatwierdzić. W następnym wieku carowi Aleksemu podoba się reformować liturgiczne księgi; krocie tysięcy ludu się upierają, upatrując w tem uszczerbek starodawnej wiary;

ale patriarcha Nikon i urzędowa cerkiew reformę przeprowadza, a tysiące z ludu giną pod chłostą i na stosach. Wreszcie Piotrowi Wielkiemu widzi się, że i malowany patriarcha mu zawadza, znosi go ukazem i tworzy natomiast rodzaj biura ministeryalnego dla spraw cerkiewnych, zwany św. Synodem, ażeby nie tylko rzeczą, ale i formą się uwydatniało, iż nie kto inny, tylko cesarz jest Głową cerkwi; — i to ostatnie przeobrażenie, wywracające wszelkie soborowe kanony i wszelkie pojęcia o kościelnej jurysdykcji, wprowadza się w życie cerkwi równie gładko jak poprzednie. A kiedy wreszcie przed dwudziestu laty urzędowy akt państwa, określający „reguły państwowego egzaminu z prawa“, zadokumentował formalnie kościelne zwierzchnictwo cesarza, twierdząc, że wschodnia cerkiew zrzekła się swej władzy i w rękach cesarza ją złożyła, to formalność ta niczyjej, prócz Sołowiewa, nie zwróciła uwagi, tak dalece była tylko wyrazem od wieków istniejącej rzeczywistości. — Obawiacie się absolutyzmu papieży? — patrzcie, pod jaki absolutyzm idzie fatalnie kościół, który się z pod władzy papieży wydziera!

Czy kościół nie mający żadnej siły ni zdolności do bronienia powierzonego sobie od Boga zakresu, który się daje i dawać się musi państwu poniewierać, naginać, przeobrażać, do wszelkich świeckich celów dowolnie używać, czy taki kościół może w jakikolwiek sposób nadprzyrodzone po-



słannictwo Chrystusowe spełniać? — Przenigdy! — O strasznym upadku cerkwi rosyjskiej, mimo wrodzonej religijności rosyjskiego ludu, nie potrzebujemy się rozwodzić, bo sami szczerzy patryoci rosyjscy krwawemi łzami ten upadek opisali. Taki Aksakow n. p. zeznaje, że przerobienie cerkwi w departament państwa „odebrało duszę tej cerkwi”; żali się gorzko, że „więzieniem dowodzą innowiercom prawdy ortodoksyi”; a gdy sami hierarchowie cerkiewni wyznają, że inaczej połowa ludu przeszłaby do innych wiar, on oburza się na to i wnosi, że „cerkiew jest chyba niewierną trzodą, której pasterzem jest policyant, knutem spędzający zbłąkane owce”.

Słuszne oburzenie, najśluszniejsze żale, ale jeszcze dodać trzeba, na co ci patryoci rosyjscy nie zwracają uwagi, t. j. że tak źle być musi i inaczej być nie może, jak długo Cerkiew jest narodowym kościołem, bo, jak widzieliśmy wyżej, każdy kościół, który się z zasady w granicach jednego państwa zamyka, musi z natury rzeczy pod zwierzchność tego państwa podpaść; a jedyny sposób, aby Kościół zachował wobec państw swą duchową niezależność jest ten, aby miał swą międzynarodową kościelną władzę“.

Chrystus Pan ma owieczki z różnych narodów, ale chce, aby one - - mimo różnic narodowościowych, palcem Opatrzności nakreślonych - w wędrówce ku niebu wiodły

jednego podlegały pasterza, bo jedno jest ciało Kościoła.

#### 4. **Jedność kultu.**

Symbol ten przynależności do ciała Kościoła uwidocznia się przez uczestnictwo wiernych w tych samych środkach uświęcenia, sakramentach św., a wyłania się z poprzednich węzłów: wiary i hierarchii. Kult bowiem wspólny jako środek uświęcający jest równocześnie ujawnieniem na zewnątrz jednej wiary i jednolitego duszpasterstwa; jedno one mają prawo, z jednego pochodzą źródła. Wszędzie, gdzie wiara jest jedną, jeden jest ołtarz, jedno duszpasterstwo. Sakramenta, przez które jako przewodnik z woli Wszechmocnego, a pod kierownictwem rządu pasterskiego (jurysdykcyjnego) płynie prąd ożywczy ku życiu nadprzyrodzonemu, łączą wiernych węzłem niebiańskim z Chrystusem, a na zewnątrz spajają ich ze sobą i Głową widzialną: zaczęta jedna jest hierarchia powołana do nauczania, rządzenia i uświęcania.

Ogniskiem jedności, około której wszystkie sakramenta się skupiają, jest Przenajświętszy Sakrament Ołtarza. Był on przepowiedziany przez proroka Malachiasza jako ofiara czysta dla całego świata od wschodu słońca do zachodu, a urzeczywistniony został ostatnią wolą Miłości: „To czyńcie na moją pamiątkę!” — Ofiara Mszy św., w której upamiętniona jest śmierć zbawcza Jezusa Chrystusa i krwawa ofiara w niekrwawy sposób się urzeczywistnia

tryska źródłem wszelkich łask, które przez sakramenta na wiernych spływają. Jeśli już ta niekrwawa ofiara, jako spełnienie ofiary czystej, przynosi pociechę i umocnienie dla duszy, gnębionej ciężarem grzechu i trudów życiowych ludzkości, bo tem większe pokrzepienie osiągają ludzie, gdy bezpośrednio przystępują do ołtarza Tego, który zwiastował ochłodę wszystkim obciążonym (Mat. XI, 28). Jedność Eucharystyi tak żywo przemawia do umysłu św. Pawła, że dowodzi<sup>1)</sup> nią jedności Kościoła: „Choć jesteśmy bardzo liczni, jedno tylko tworzymy ciało wszyscy, którzy uczestniczymy wspólnie w tym samym chlebie“<sup>2)</sup>).

Inne sakramenta skupiają się dokoła tego ogniska życia łaski. I właśnie siedm sakramentów ustanowił Chrystus Pan. Uzasadnia tę liczbę święty Tomasz potrzebami życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego: Dlaczego<sup>3)</sup> w takiej właśnie liczbie istnieją sakramenta w Kościele, można to widzieć z rzeczy, które przez porównanie z życia przyrodzonego na życie duchowne dają się przenieść. Człowiekowi do utrzymania i rozmnożenia życia w jego bycie społecznym potrzeba następujących siedmiu rzeczy: musi się urodzić, musi wzrastać, odżywiać się, znajdować pomoc w chorobie i podtrzymanie sił w ich upadku: następnie w życiu zbiorowem musi być po-

---

<sup>1)</sup> Schanz Apologia chrześcijaństwa, III, t. 8. str. 49.

<sup>2)</sup> Kor. XI, 24.

<sup>3)</sup> Por. Katechizm rzymski 2, 1, 15.

słuszny zwierzchności, która włada nad całą zbiorowością, wreszcie musi rozmnażać się w prawidłowy sposób dla utrzymania rodzaju ludzkiego. Z tych potrzeb przyrodzonych łatwo można wyprowadzić odnośne potrzeby duchowe zaspakajane przez sakramenta. C h r z e s t stanowi niejako drzwi, przez które nowonarodzony człowiek wschodzi w życie chrześcijańskie. B i e r z m o w a n i e umacnia nasze siły, przez które wzrastamy w łasce bożej. Wiemy, że do ochrzczonych już apostołów, jak świadczy o tem św. Augustyn, rzekł Pan: pozostańcie w mieście, póki siłą z niebios umocnieni nie zostaniecie. Następnie przez E u c h a r y s t y ę jako przez pokarm niebieski duch nasz jest karmiony i podtrzymywany, jak to wynika ze słów Zbawiciela: Ciało moje jest prawdziwy pokarm, krew moja jest prawdziwy napój. Czwarte miejsce zajmuje p o k u t a, przez którą odzyskujemy utracone przez grzech zdrowie duszy. Po niej idzie o s t a t n i e O l e j e m ś w i ę t y m n a m a s z c z e n i e, które usuwa naleciałości grzechów w duszy i siły jej odmawia, jak to mówi św. Jakób o tym sakramencie. Do tego dodać trzeba jeszcze k a p ł a n i s t w o, udzielające władzę sprawowania w Kościele sakramentów i innych czynności religijnych, oraz m a ł ż e n s t w o, dzięki któremu z prawowitego związku między mężczyzną i kobietą rodzą się dzieci na chwałę bożą; dla podtrzymania rodzaju ludzkiego a religijne otrzymują wychowanie.

Protestant Harnack mimo swego wstrętu do katolicyzmu przyznaje, że w swych siedmiu sakramentach posiada on bardzo skuteczną instytucję dla duchowego wychowania członków Kościoła. Goethe również niechętnie usposobiony wobec Kościoła, zastanawiając się bliżej nad istotą sakramentów, przypomina bardzo wywody teologiczne św. Tomasza<sup>1)</sup>. Raził go w kościele protestanckim brak pełniejszego życia. Protestanci mają bodaj tylko jeden sakrament t. j. Komunię. A jednak sakramenta są najwyższym objawem życia religijnego, są zmysłowymi symbolami nadzmysłowej łaski bożej. W Komunii przyjmujemy ucieleśnione jestestwo boże, pod postacią ziemskiego pożywienia umacniamy się pokarmem niebiańskim. Atoli sakrament ten nie powinien być odosobniony: chrześcijanin nie będzie nigdy uczestniczył w nim z całą radością swej duszy, jeżeli wogóle poczucie symboliczne i sakramentalne nie będzie stale podtrzymywane. Musi on przywyknąć do tego, aby utożsamiać wewnętrzną religię swego serca z zewnętrzną religią Kościoła, utożsamiać obie w wielkim powszechnym sakramencie, który niejako rozkłada się na wiele innych i wszystkim daje swoją świętość, niezniszczalność i wiekuistość.

W dalszym ciągu rozwija Goethe w barwnym, poetycznym obrazie organizację wszyst-

---

<sup>1)</sup> Por. Schanz, Apologia chrześcijaństwa, III, 8, 51 i t. d.

kich sakramentów Kościoła katolickiego, określając bliżej analogię życia przyrodzonego i potrzeb wewnętrznych ludzkiego serca. „Oto młodzięcza para podaje sobie dłonie nie w przelotnem tylko spotkaniu lub w tańcu pustym; kapłan wypowiada nad nimi swe błogosławieństwo i związek ich staje się nierozrwalny. Po niedługim czasie młodzi małżonkowie składają dziecię u stóp ołtarza. Zostaje ono oczyszczone wodą świętą i tak ściśle złączone z Kościołem, iż dobrodziejstwo tego związku tylko przez potworne odstępstwo utracić może. Dziecię samo ćwiczy się w rzeczach ziemskich, w rzeczach duchowych musi być oświecone. Skoro okaże się, że naukę sobie całkiem przyswoiło, zostaje przyjęte na łono Kościoła, jako prawdziwy, dobrowolny jego wyznawca, jako rzeczywisty obywatel społeczności wiernych, a przyjęcie to odbywa się przy współudziale pełnych treści znaków i praktyk. Teraz dopiero dziecię staje się człowiekiem chrześcijaninem, poznaje w pełni swe obowiązki i swe korzyści. Tymczasem doznaje on wielu różnorodnych wpływów i działań: przez nauki, kary i napomnienia uświadamia sobie niedostatki swego życia wewnętrznego. W zamęcie wewnętrznych sprzeciwieństw, wynikających z kolizyi pomiędzy przyrodzonymi i religijnymi warunkami życia zjawia się oto przedziwny środek pomocy i ocalenia. Wyznaje swoje błędy, swoje wątpliwości przed czcigodnym, postanowionym



na to człowiekiem, który go uspokoi, ostrzeże, umocni, poskromni niejako przez symboliczne kary, a w końcu przez zmazanie win uszczęśliwi go i jako czystą tablicę przywróci mu bezgrzeszne jego człowieczeństwo. Takim sposobem przez różne czynności sakramentalne, które nadto przy dokładnem rozpatrzeniu na mniejsze, niejako rozgałęzienie sakramentalne się rozdzielają, uspokojony i oczyszczony, klęka, aby przyjąć Hostyę świętą; aby zaś tajemnica tego wzniosłego aktu tem bardziej została uwydatniona, wierny z daleka tylko widzi kielich: nie jest to zwykłe pożywienie i zwykły napój, który zadawała pragnienie; jest to pokarm niebiański, który owszem tem bardziej potęguje pożądanie niebiańskiego napoju“.

„Jednakże niech nie sądzi młodzian, niech nie sądzi dojrzały człowiek, że na tem wszystko się kończy. W stosunkach ziemskich zwykliśmy na samych sobie tylko polegać, w rzeczach niebiańskich nauka nasza nigdy się nie kończy.

Wyższe poczucie, które w nas tkwi, a nie zawsze pełny w naszym życiu wewnętrznem osiąga rozwój, ulega w dodatku tak licznym i silnym wrażeniom zewnętrznym, iż własne nasze siły nie wystarczają, aby w każdym wypadku przynieść sobie samym pomoc, pociechę, radę. Owóż wtedy mamy zawsze przy sobie środek leczniczy, zawsze czuwabacny, pobożny człowiek, aby błądzących na

drogi prawdziwe zwracać i zgnębionym ulgę przynosić“.

„A te wszystkie w ciągu życia wypróbowane środki religijne całą swoją siłą zbawczą w dziesięćkroć wzmożoną, u wrót śmierci ukazują. Przysposobiony przez praktyki i zwyczaje całego życia od najwcześniejszej młodości, z wiarą i ufnością przyjmuje konający pełne znaczenia symbolicznego pociechy religijne, które wtedy, gdy znikną dlań już wszelkie wsparcia i rękojmie ziemskie, nadprzyrodzonym sposobem na całą wieczność, z nieomylną pewnością, szczęśny byt zwiastują. Umiera on z przeświadczeniem, że żaden żywioł nieprzyjazny, żaden duch złowrogi nie zdoła mu przeszkodzić, aby w zmartwychwstaniu oczyszczonego z doczesności ciała uczestniczył w bezmiernej błogości życia wiekuistego, w bezpośredniej łączności z bóstwem.

Na zakończenie wreszcie, iżby cały człowiek został uświęcony, namaszcza i błogosławi się jego stopy. Odtąd nawet w razie powrotu do zdrowia, człowiek ze wstrętem temi namaszczonemi stopami dotykać będzie twardej ziemskiej skorupy: dzięki cudownej sile uzyskanej odtrącać będą skorupę ziemską, co ich dotąd przyciągała. Takim sposobem w tym promiennym kręgu czcigodnych, świętych czynności, których piękno pokrótce tylko tu przez nas zaznaczone zostało, łączą się kolebka i grób, jakkolwiek odległe byłyby od siebie w biegu czasu.

Wszystkie te cuda duchowne nie mogą wyrastać, jak inne owoce życia, na gruncie przyrodzonym, bo nie na nim zostały one posiane. Należą do innej dziedziny; zostały nam udzielone, wyblągane przez nas i nie każdemu, nie w każdym czasie są dostępne. Wiemy dobrze, że człowiek może być przez człowieka ubłogosławiony i uświęcony, skoro łaska z góry po temu udzielona zostanie. Aby jednak nie zdało się to działaniem li przyrodzonym, owa wielka, z ciężkimi obowiązkami złączona łaska może być tylko udzielona przez jednego, upoważnionego potemu w urzędzie kościelnym drugiemu tegoż urzędu uczestnikowi; stąd najwyższe dobro, jakie człowiek może otrzymać, udzielone zostaje przez dziedzictwo duchowe na ziemi i w niem uwiecznione, gdyż człowiek samemu sobie pozostawiony, własnymi siłami tego dobra nigdy nie mógłby zdobyć, ni osiągnąć. W powołaniu kapłańskim skupia się wszystko, co jest konieczne, aby pełnić te święte czynności, przez które rzesze pospolite zostają ubłogosławione, niepotrzebując przytem zdobyć się na żadne czyny samodzielne, prócz na czyny wiary i bezwzględnego zaufania.

I tak zjawia się nam kapłan w szeregu swych poprzedników i następców, wśród swych współuczestników w świętym urzędzie jako przedstawiciel Najwyższego w osobliwszej wspaniałości swego posłannictwa; nie jego osobę w nim czcimy, lecz jego urząd, nie przed

znakiem samym, jaki czyni, na kolana padamy, lecz przed błogosławieństwem, jakie udziela; tem świętsze, tem bezpośrednio niebiańskie nam się okazuje, bo nie może być pozbawione swej mocy, świętości przez narzędzie ziemskie, najbardziej nawet grzeszne i występne.

Jakżeż ta duchowa łączność rozzerwaną w protestantyzmie, w którym większa część wspomnianych tu symbolów za apokryficzną została uznana, a tylko niektóre z nich, jako kanoniczne są przyjęte. Jakże przez zubożenie dla jednych mamy być przysposobieni do uczczenia wysokiej godności drugich?<sup>1)</sup>

Od powyższych słów niechrześcijańskiego myśliciela jak bardzo odbija pogarda domorośłych mędrców dla zewnętrznych form kultu katolickiego!

Trojakim węzłem jedności: wiary, hierarchii i kultu złączył Chrystus widzialnie wierzących, którzy przez odebranie chrztu włączają się do ciała Kościoła, aby korzystać mogli z wewnętrznych skarbów duszy Kościoła.

Jest więc wołą Chrystusową, obowiązującą wszystkich ludzi, którym niezwykle warunki i trudności nie przeszkodziły w poznaniu tejże woli Chrystusowej: Kto pragnie uzyskać łaskę uświęcającą i w niej wytrwać do śmierci, winien wstąpić do Kościoła katolickiego, czyli

---

<sup>1)</sup> Goethe: Aus meinem Leben VI, 2 Th. 11, 246 i t. d.

zwykły sposób zbawienia polega na przynależności do duszy i ciała Kościoła. W tym razie wołą Chrystusa streszcza się dosłownie w zasadzie Kościoła: po za Kościołem nie ma zbawienia!

---

## CZĘŚĆ DRUGA.

---

### Nadzwyczajny sposób zbawienia w przynależności li do duszy Kościoła.

---

Czy z zasady: po za Kościołem nie ma zbawienia — wolno wysnuć wniosek, że miliony jednostek nie objętych na zewnątrz węzłami Kościoła katolickiego są bezwzględnie skazane na wieczne potępienie?

Jakkolwiek Kościół katolicki o niektórych zmarłych członkach swych orzeka i to nieomylnie, iż są świętymi, nigdy jeszcze o żadnym zmarłym, czy to katoliku, czy niekatoliku, nie zawyrokował, że jest w piekle. — Tylko o jednym Judaszu Kościół zwątpił.

Katechizm uczy, że idzie do piekła, kto umiera w grzechu śmiertelnym. Istotą grzechu śmiertelnego jest świadome, dobrowolne przekroczenie przykazania boskiego lub kościelnego w rzeczy ważnej. Zaczem trzech warunków potrzeba do grzechu śmiertelnego: człowiek winien najpierw przykazanie poznać, musi je przestąpić zupełnie dobrowolnie i to w rzeczy ważnej. Jak widzieliśmy w pierwszej części, zobowiązał Chrystus wszystkich ludzi do przynależności do Kościoła katolickiego; jest to więc przykazanie boskie dotyczące rzeczy

ważnej. Kto zatem poznał przykazanie boskie o obowiązku przynależności do Kościoła katolickiego, a mimo to wstąpić do niego nie chce i w uporze tym trwa świadomie i dobrowolnie aż do śmierci, ten umiera w ciężkiej winie grzechu śmiertelnego; tutaj dosłownie zastosować trzeba zasadę, że dla niego po za Kościołem nie ma zbawienia. Kto natomiast bez winy osobistej znajduje się po za Kościołem, komu nieznana jest wyłączna misja zbawcza Kościoła katolickiego, ten innowierstwem swem nie popełnia grzechu śmiertelnego. W tym razie innowierstwo nie przeszkadza spełnieniu nieodzownego warunku zbawienia, t. j. przynależności do duszy Kościoła za pomocą wiary i miłości.

Jakkolwiek zatem zwykły sposób zbawienia polega na przynależności do duszy i do ciała Kościoła, Bóg w swych wyrokach może i nadzwyczajnym sposobem wspierać łaską i umożliwić zbawienie tym, którzy bezwiednie nie wypełniają przykazania jego o przynależności do ciała Kościoła. Z możliwością takiej nadzwyczajnej drogi zbawienia spotkaliśmy się wyżej<sup>1)</sup> gdzieśmy poznali, że sakramenta nie są wyłącznym środkiem do uzyskania łaski uświęcającej.

Stąd więc do zasady: „po za Kościołem nie ma zbawienia” dodajemy uzupełnienie: „dla tych, którzy świadomie i dobrowolnie

---

<sup>1)</sup> Por. stronę 20.



stronią od Kościoła, chociaż jego boskość łatwo poznać mogli“. Brzmienie zasady bez rzeczowego uzupełnienia pochodzi z czasów, gdzie trudniej było przypuścić dobrą wolę u ogółu heretyków. Ojcowie nie wykluczali od Kościoła tych innowierców, którzy w dobrej wierze sądzili, że ich społeczność heretycka jest Kościołem według woli bożej. „O wielu zdaje się, że są zewnątrz Kościoła (są słowa św. Augustyna), a oni są wewnątrz; o innych zaś myślimy, że są wewnątrz, a oni są zewnątrz“ (jak źli katolicy).

Owe miliony nieurzędowych katolików niezapisanych w księgach parafialnych podzielimy na różne kategorie; przy każdej badać będziemy, czy do niej da się zastosować nadzwyczajny sposób zbawienia przez przynależność wyłącznie do duszy Kościoła.

## ROZDZIAŁ I.

### **P o g a n i e.**

Starodawna i kilkakrotnie w ciągu wieków powtarzana zasada Kościoła katolickiego o możliwości zbawienia dla pogan raz jeszcze uroczyście stwierdzoną została w alokucyi Piusa IX. z 9 grudnia 1854 (*Singulari quadam*). Krańcowo przeciwne stanowisko zajmują pierwsi zwłaszcza reformatory, wyznający surową naukę o predestynacyi: że Chrystus umarł nie za wszystkich, ale za wybrańców tylko, z góry

przeznaczonych do nieba. Melanchton donosi, że władza świecka jest zmuszoną na śmierć skazać niejakiegoś Teobalda Thammera, ponieważ tenże naucza, że poganie mogą się zbawić (Corp. Reform. IX. 125. Döllinger). Przed kilkunastu laty ciekawy toczył się spór literacki między profesorem seminaryum duchownego w Trewirze, ks. dr. Einigiem a Beyschlagiem, teologiem protestanckim z Halli. Między innymi gorszył się Beyschlag twierdzeniem ks. Einiga, że „poganin, który w przekonaniu o prawdziwości swej religii stosownie do poziomu ukształcenia umysłu i sumienia wypełnia przykazania boże, może być zbawionym”; zdanie to „jemu, liberalnemu protestantowi, wydaje się zbyt liberalnem“. Na to odpowiada uczony trewirski: „Rzeczywiście poganin może się zbawić; a jeśli to panu wydaje się zbyt liberalnem i jeśli pan wszystkich żydów i pogan przeznaczasz na potępienie, Kościołowi katolickiemu nie zdaje się to być zbyt liberalnem“.

Nieodzownym punktem wejścia na drogę do nieba, jak staraliśmy się wykazać wyżej, jest wiara nadprzyrodzona w jednego Boga, który za dobre wynagradza, a za złe karze. Jeśli twierdzimy, że droga do zbawienia jest dla pogan przystępną, winniśmy wykazać, że we wszystkich okresach historyi znajdowali się wśród pogan wyznawcy wiary zbawczej, t. j. wiary w Boga, sprawiedliwego sędziego, z której pod wpływem łaski wyła-

niały się akty nadziei i miłości czyli skruchy, a tem samem iściła się przynależność do duszy Kościoła.

Drogi wiodące pogan do zbawczej wiary są różne: jawne, mniej jawne i tajne<sup>1)</sup>).

#### A. *Jawna droga zbawienia.*

Tuż po pierwszej utracie łaski uświęcającej Bóg-miłość przywraca możność zbawienia, kiedy zwraca się do nieprzyjaciela rodu ludzkiego słowy: „Położę nieprzyjaźń między tobą a niewiastą, między nasieniem twem, a nasieniem jej, ona zetrze głowę twą, a ty następować będziesz na stopy jej” (Rodz. III, 15). Słowa te narzucające się wierze powagą Tego, z którego ust wyszły, zawierają zasadnicze prawdy o sposobie zbawienia: przyjdzie ktoś, zwycięzca szatana i odkupiciel łask utraconych. Nadzieja zbawienia zawiera w sobie wiarę w nieśmiertelność duszy czyli życie wieczne, w którym panuje sędzia sprawiedliwy. Nie ulega wątpliwości, że praoobjawienie to, jako zawiazek tajemniczy przyszłego Kościoła, udzielone pierwszym rodzicom przekazywało się z pokolenia na pokolenie i że w ciągu wieków co najmniej w gronie wierzących strzeżono go jako skarbu najdroższego. Zupełne zapomnienie wśród ludzkości o praoobjawieniu jest wykluczone. Kto zatem wierzył w Boga i objawienie, kto nadzieję w Bogu

<sup>1)</sup> Por. Schmidt, Ausserordentliche Heilswege für die gefallene Menschheit.

pokładał i Boga nadewszystko kochał, o ile wiedział o ciężącym na sobie grzechu pierwotnym i pragnął odpuszczenia tej winy, zostawał natychmiast usprawiedliwionym i otrzymał zbawienie wiekuiste, jeśli w stanie usprawiedliwienia wytrwał do śmierci. Wszyscy nawet potomkowie Adama, którzy po usprawiedliwieniu osobiście ciężko zgrzeszyli, mogli w przewidywaniu przyszłych zasług Zbawiciela aktem miłości uzyskać odpuszczenie kary wiecznej.

Taki jest ogólny zarys jawnej drogi zbawienia przez Boga wykreślonej dla upadłej ludzkości.

Czy zdoła historia poświadczyć, że tej możliwości zbawienia odpowiada rzeczywistość czyli obyczajowość życia pogańskiego?

Zanotujemy najpierw kilka faktów z Pisma świętego. Adam według objawienia (Mądr. X. 1, 2) zeszedł ze świata usprawiedliwiony, również i Ewa zachowała według tradycji Kościoła odzyskany dar łaski. Drugi syn prarodziców zdaniem św. Pawła (Żyd. XI. 4) trwał do końca w wielkiej świątobliwości. Patryarchowie przedpotopowi, którym powierzono straż nad objawieniem, a szczególnie trzech z nich, Enos, Henoch i Noe kilkakrotnie w Piśmie św. z szczególną wymienieni są pochwałą, że mimo szerzącego się upadku obyczajów publicznie i odważnie występują jako rzecznicy sprawy bożej. Ztąd wnioskujemy, że w erze przedpotopowej wiara wy-

bitnych jednostek w jednego Boga i przyszłe życie wieczne była ogółowi znana. Św. Piotr uzasadnia nawet mniemanie (II. Piotr III. 20; IV. 6), że wśród tonących w falach potopu znajdowali się tacy, co skruczą nie uratowali wprawdzie życia cielesnego, natomiast odzyskali życie duszy.

Mniej korzystnie uwydatnia się epoka od Noego do Abrahama, kiedy wiara w jednego Boga coraz więcej ustępuje miejsca wielobóstwu i demoralizacyi w najwstrętniejszych ich objawach. Nawet mężom, mającym mocą powołania swego strzedz skarbu wiary zbawczej, groziła pokusa odstępstwa. Skutkiem zupełnego wypaczenia wśród ogółu zmysłu religijnego, dla większej części ludzi rozumowe poznanie Boga i praw naturalnych moralnem stało się niepodobieństwem. Stan taki zachowywał się wśród dzikich ludów do dnia dzisiejszego, czego dowodem porównanie stosunków religijnych wśród Egipcyan, Asyryjczyków, Babilończyków i Fenicyan, później u klasycznych Greków i Rzymian, równocześnie u Scytów i German, wśród szczepów Ameryki przed jej odkryciem, a obecnie wśród murzynów w Afryce centralnej i mieszkańców Polinezyi.

Jakim sposobem wskazywała Opatrzność narodom tym szlak wiodący do nieba?

W czasach przedhistorycznych powierzył Bóg skarb zbawczej wiary Abrahamowi i rodzinie jego, z której wyszedł „naród wybrany”. A cudowne wprost zachowywanie bytu i życia

narodu tego głośno nawoływało sumienie ludów pogańskich do powrotu ku prawdziwej wierze w Opatrzność, w Boga. Wobec obfitości łask wewnętrznych wykonanie upomnienia tego sił ludzkich nie przekraczało. Nie zamierzał Bóg zapewne zasymilowania wszystkich narodów w Izraelu, lecz to pewne, że chciał nawrócenia ich do wiary prawdziwej w jednego Boga. Zadaniu temu służyła biblia i prorocy, nieraz się zwracający do współczesnych pogan. W tym celu zrządziła Opatrzność, że zwłaszcza w czasach po asyryjskiej i babilońskiej niewoli poganie coraz więcej mieli okazji do poznania bezpośredniego u żydów treści zbawczej wiary. I rzeczywiście, nawet w odległych stronach świata znajdowali się wśród pogan prozelici. Przekładami uprzystępniono księgi Starego Testamentu szerszym kołom poza Izraelem.

Tu droga zbawienia, ujawniająca się w przyjmowaniu nauki „ludu wybranego” wyrazistszym już toczy się szlakiem wśród ludów Nowego Testamentu. W ciągu wieków chrześcijańskich Ewangelię głoszone wszędzie, wśród wszystkich narodów. Zewnętrznemu objawieniu nauki nieomylnie towarzyszy łaska wewnętrzna. Gdyby od czasów apostoelskich aż do dni naszych wszyscy, którzy bezpośrednią mieli styczność z zwiastunami wiary zbawczej, chętni tejże dali posłuch i z łask wewnętrznych korzystali byli, znana byłaby wiara katolicka, a z nią chrzest chrześcijański, wszystkim mieszkańcom kuli ziemskiej.

Z chrztem połączony wstęp do Kościoła katolickiego ułatwiłby mocą sakramentów zachowanie łaski do śmierci.

### B. *Tajna droga zbawienia.*

Jakiż los zgotowany w wieczności poganom, którym nie nadarzyła się za życia sposobność zetknięcia się z członkami prawdziwego Kościoła?

Sumienie chrześcijańskie wzdryga się przed wyrokiem potępiającym ich li dla tego, że nie wstąpili urzędowo do Kościoła. W rzeczywistości bowiem Królestwo boże żyło i działało wśród nich w sposób ogółowi nieznany. Odkrywali je w szerokich wywodach św. Augustyn, Orozyusz, Leon Wielki, Tertulian, Justyn, Atanazy, Chryzostom, Grzegorz z Nysy i inni. Wnioski ich streszczają się w słowach św. Augustyna: Przykład Joba niech nas przekona, że i po za wybranym narodem, jak i wogóle po za zbiorowiskiem wiernych wszędzie i zawsze żyli ludzie, którzy wewnątrz prawdziwie bogobojni w ukryciu należą i należeć będą do duchowego Jeruzalem t. j. do duszy Kościoła.

Na pytanie, czy wielu jest takich, którzy na tej drodze doszli do nieba, może teolog odpowiedzieć: Jeśli wogóle przyznajemy, że wśród pogan znajdują się i znajdować się będą przyjaciele Boga, dla jakiego powodu nie mielibyśmy twierdzić, że jest ich wielu, albo raczej,



że zapewne tak doskonałych jak Job i Melchizedech było i będzie nie wielu; lecz na każdym miejscu kuli ziemskiej ukryta działalność łaski bożej uratuje choćby z ostatecznego niebezpieczeństwa wiele dusz, które po długich cierpieniach czyśca osiągną Królestwo niebieskie.

Dla uzasadnienia powyższego zdania przytoczymy z Pisma św. fakty historyczne, które dowodzą szerokich wpływów i działań wiary zbawczej poza społecznością wybraną.

Co powiada Pismo św. o Królestwie bożem wśród pogan?<sup>1)</sup>

Z środowiska obcego zupełnie pokoleniu Abrahama, które przechowywało skarb praobjawienia, powstaje Melchizedech, król Salem, zwany kapłanem Najwyższego, a według świadectwa Dawida i św. Pawła jeden z najwierniejszych typów przyszłego Mesjasza. (Ps. 114; Żyd. V.) — W modlitwie za Sodomę i miasta sąsiednie wychodzi Abraham z założenia, że wśród najgorszego zepsucia znajdzie się tam pewna liczba sprawiedliwych. (Rodz. XVIII, 23.) — Małżeństwa patriarchy Abrahama bardzo korzystnie świadczą o stanie religijnym owych ludów, z którymi „ojciec wierzących“ dobrowolnie zawarł stosunek powinowactwa.

Wystąpienie Józefa na dworze Faraona i osiedlenie się Jakóbowej rodziny w Egipcie znakomicie krajowcom ułatwiło poznanie Boga prawdziwego. W czasie prześladowania Izraela znajdujemy wśród

---

<sup>1)</sup> Według Schmidt: *Ausserordentliche Heilswege* 209 - 225.

Egipcyan niewiasty, które zdaniem Pisma świętego bały się Boga i otrzymały za to nagrodę już doczesną. (Wyjść. I. 15—21.) — Równocześnie w Arabii odznacza się korzystnie Jetro z rodziną. Nie zawarłby Mojżesz małżeństwa z członkiem rodziny, nie wierzącej w prawdziwego Boga. — Z proroctwa Balaama wysnuwamy wniosek, że w czasie przejścia przez pustynię wiara prawdziwa miała wyznawców daleko poza granicami wybranego narodu. (Liczb. 23—24.) — Za czasów Jozuego poznajemy w Jerycho Rahab, która ze względu na prawdziwego Boga i sprawiedliwe rządy Jego zajęła się szpiegami Izraelskimi (Joz. 2, 1) i przy tej sposobności wyznaje król Kanaanitów: „Jakom uczynił, tak mi Bóg odpłacił“ (Joz. 5, 1, itd.).

Najwięcej światła zbawczej wiary pada z księgi Joba. Nietylko bohater opowieści, lecz i osoby tu wstępujące wyznają szczerze prawdziwego Boga, wierzą w życie wieczne. Zważmy najpierw, że Job i dwaj jego przyjaciele do różnych należą narodów, a pomimo to te same pojęcia religijne posiadają; następnie, że nic nie przemawia za tem, jakoby wiara ta miała swe źródło w wpływach żydowskich lub w epoce patryarchów; natomiast przyjaciele Joba powołują się nieraz na żyjące w łonie narodów tradycje religijne. Nie ulega zaś wątpliwości, że wiara ta w owych czasach wystarczyła do wzbudzenia miłości czyli uzyskania łaski uświęcającej. Joba bowiem zaliczamy do świętych wybrańców. I zupełnie słusznie, skoro w liście św. Jakóba służy nam obok Chrystusa za doskonały wzór cierpliwości i doznaje czci na równi

licząc proroków i męczenników wszystkich czasów. (Jak. 5, 10—11.) — Wobec powyższych faktów pytamy: czyż w owych narodach, wśród których przeważały pojęcia religijne Joba i przyjaciół jego, nie mogło być i rzeczywiście nie było wielu takich, którzy życie swe w głównych zarysach urządzili wedle tych samych pojęć i w ten sposób rzeczywiście doszli do celu?

W późniejszych księgach Starego Testamentu również nie brak historycznych śladów prawdziwej wiary zbawczej wśród pogan, a mianowicie u Hiram, króla Tyra (III. Król. 5, 7), u królowej Saby (II. Paral. 9, 1), Naamana Syryjczyka (IV. Król. 5 1), króla egipskiego Nechao (II. Paral. 35, 21), księcia Ammonitów Achior za czasów Judyty (Jud. V.). Stanowczość i zapał, z jakim uznał działalność Boga w historii Izraela w obliczu tajnej rady wojennej u Holofernesa, dowodzi, że przekonania jego religijne podzielano nie tylko wśród własnego ludu lecz i w sąsiednich narodach.

Modlitwa Salomona przy poświęceniu świątyni opiera się na założeniu, że w ciągu wieków na modlitwę przychodzić tu będą liczni poganie dla uproszenia sobie łask u Jehowy. Równocześnie jest tu zaznaczona skuteczność modlitwy pogańskiej i to z pewnością wykluczającą wszelką wątpliwość. W księgach prorockich wyznaje dowódzca babiloński przed prorokiem Jeremiaszem wiarę w Boga izraelskiego i oddziaływanie Jego na dzieje narodów (Jerem. 40, 1—5). — Prorok Jonasz od pogańskich żeglarzy odbiera polecenie, aby o zażegnanie niebezpieczeństwa modlił się do Boga izraelskiego;

później wzywa prorok olbrzymie miasto pogańskie Niniwe do pokuty i ogólny znajduje posłuch. (Jon. I. 6, 14, 16). — Wspaniałe wyznanie wiary pochodzi z ust Nabuchodonozora, króla Babilonu, wobec cudownego ocalenia trzech młodzieńców z pieca ognistego; to wyznanie ogłasza król niezwłocznie w publicznym edyktie, zwracającym się do „wszystkich ludów, szczepów i języków, którzy mieszkają na całej ziemi”. (Dan. 3, 35 itd.) Taki sam edykt kilka lat później wydaje król Medów, Dariusz, z okazji cudownego ocalenia Daniela w jaskini lwów. (Dan. 6, 22, 25.) Po powtórnej uratowaniu Daniela od śmierci zostaje wyznawcą prawdziwej wiary król perski, Cyrus. (Dan. 16, 40.)

W ostatnich księgach historycznych Starego Testamentu spełnia się modlitwa króla Salomona. Wspomniany co dopiero król Cyrus, w odezwie do poddanych pisze między innemi: „Wszystkie królestwa ziemi dał mi Bóg, Pan nieba i nakazał mi, abym wybudował mu przybytek w Jeruzalem w Judei. Któż z was jest z narodu Jego? Niech Bóg, Pan jego, będzie z nim i niechże tam idzie”. (II. Paral. 35, 22, 23.) Prócz Cyrusa popierał później Artakserkses za namową Ezdrasza i Nehemiasza (I. Ezdr. 7, 12, 14, 17, 23) sprawę odbudowania świątyni jerozolimskiej. — W edyktie wyproszonym od Asuerusa przez Esterę na korzyść ludu izraelskiego nie brak wyrazów czci dla prawdziwego Boga. (Est. 16, 4, 16, 17, 21.) — Troska o dom boży w Jeruzalem uwydatnia się wspaniale w erze Machabejczyków. „Gdy w mieście świętem ze wszelkim pokojem mieszkano i praw jeszcze

bardzo ściśle przestrzegano dla pobożności Oniasza arcykapłana i dla serc nienawidzących złego, bywało, że sami królowie i książęta miejsce wielkiej uczciwości godne być rozumieli i kościół bardzo wielkimi upominkami ozdabiali, tak iż Seleukus, król Azji, z dochodów swych dawał wszystkim nakład, który należał ku posłudze ofiar“. (II. Mach. 3, 1, 2, 3.) — Mężowie pogańskiego pochodzenia odczuwali rzędy Opatrzności w dziejach świata, wyznając to publicznie, jak n. p. Heliodor (II. Mach. 3, 35), Nikanor (II. Mach. 8, 35), Antiochus Epiphanes (II. Mach. 9, 17), Lysias (II. Mach. 11, 13), Antiochus Eupater (II. Mach. 13, 23).

Wszystkie przytoczone tu przykłady nie są odosobnione, są zatem wielkiej doniosłości. Znaczenie takich mężów jak Melchizedech, Jethro, Job, Naaman, Achior wpływało nie tylko na bliższe otoczenie, lecz dalekie zataczało kręgi. Edykty królewskie ogłaszane uroczyście wszystkim ludom poddanym na ogromnym obszarze owych państw światowych nie minęły zapewne bez wrażenia ze względu na powagę, jaką wówczas otaczała monarchów. Reszty w sprawie zbawienia dokonały głośne cuda i czyny bohaterskie Izraela, spełnione za widocznym wpływem Boga. Żydzi od czasów asyryjskiej i babilońskiej niewoli w rozproszeniu nauczali pogan zbawczej prawdy w myśl Tobiasza ojca, błagającego ziomków tuż przed śmiercią: „Wyznawajcie Pana synowie izraelscy i chwalcie go w obliczu narodów; albowiem dla tego rozproszył nas między narodami, które go nie znają, abyście opowiadali cudowne sprawy jego

i przekonali ich, że nie ma innego Boga wszechmocnego prócz Niego“ (Tob. 13.)

Temu samemu zadaniu służyło równocześnie Pismo święte, w tym czasie przełożone na ówczesny język grecki wszechświatowy. Niektóre nawet księgi Pisma św. oryginalnie ułożone były w języku greckim. Już ten jeden fakt przyczynić się musiał w ogromnej mierze do zaznajomienia pogan z objawieniem.

Nowy Testament ukazuje nam trzech mędrców ze wschodu jako przedstawicieli ukrytego Królestwa bożego wśród pogan. Na jakiej drodze otrzymali objawienie o przyjęciu Zbawiciela, tego nie wiemy; wiemy natomiast, że objawieniu najzupełniej uwierzyli. W ewangeljach poznajemy setników pogańskich, wielce sprzyjających żydom i objawionej religii. (Mat. 2.) — W czasie zesłania Ducha św. przywędrowało do Jerozolimy mnóstwo ludzi — bez wątpienia przeważnie z pobudek religijnych — ze wszystkich części świata. (Dzieje Apost. 2.) Nie byli to wyłącznie żydzi i prozelici, zapewne znajdowało się wielu takich, którzy mimo zewnętrznej przynależności do społeczeństwa pogańskiego, odbyli tak olbrzymią drogę w tym celu, aby w sławnym przybytku pokłonić się Jehowie i Jemu błagania swe powierzyć.

Dwóch prozelitów znachodzimy w Dziejach Apostolskich. Pierwszy z nich to podczaszy królowej Kandace. Pełen zapału religijnego podjął się długiej i uciążliwej podróży z Etyopii do Jerozolimy, aby oddać cześć jednemu Bogu. Podczas podróży wczytuje się w księgi proroków; właśnie napotkał

na miejsce niezrozumiałe, prosi więc wędrownika o wyjaśnienie. (Dzieje Ap. 8, 26.) Widocznie prozelityzm szerokie już zatacza koła, skoro tak piękne rodził owoce; wśród największego nawet zepsucia świat pogański nie zupełną zachował obojętność wobec objawienia. — Więcej jeszcze światła w tym kierunku bije z postaci prozelity Korneliusza, rotmistrza w rzymskim wojsku. „Był mąż pewien w Cezarei, imieniem Korneliusz, rotmistrz rotty włoskiej, pobożny, bojący się Boga, ze wszystkim domem swym, czyniący jałmużny wielkie ludziom, a do Boga wciąż się modlący“. (Dzieje Apost. 10, 1, 2.) Piotr św. wobec wiary Korneliusza i tak widocznego działania Ducha św. zawołał z zdziwienia i radości: „Prawdziwiem poznał, iż się Bóg na osoby nie ogląda, ale w każdym narodzie, kto się go boi, a czyni sprawiedliwość, jest mu przyjemnym“ (Dzieje Ap. 10, 34, 35).

Istnienia wiary w prawdy zbawcze wśród pogan dowiodły również nowoczesne badania historyczne. Stwierdzono bowiem u wszystkich narodów w każdej części świata mniej lub więcej wyraźne ślady wierzeń religijnych, przypominających prawdy praobjawienia. Między innemi podpada n. p. zgodność podania babilońskiego o stworzeniu świata z opisem biblijnym, ogólna wiara w lepszą minioną dołę pierwotnego bytu ludzkości, wszędzie praktykowane ofiary w celu uproszenia lub przebłagania Boga. (Willmann, Geschichte des Idealismus, I. Band. I. Absch.).



Stąd wnioskujemy: Wiara, opierająca się na pierwotnem objawieniu, w jednego Boga i życie pozagrobowe, zachowała się u wszystkich narodów kuli ziemskiej wśród licznych, a najwstrętniejszych nieraz błędów aż do dnia dzisiejszego.

Lecz czyż na podstawie takiej tradycji zdobędzie się człowiek na akt wiary zbawczej t. j. nadprzyrodzonej? — Bez pomocy łaski wewnętrznej byłoby to zapewne niemożliwem. Ato! Wszechmocna Wola, pragnąca zbawienia wszystkich, nie odmówi tu pomocy, łaski udzieli w większej niż zwykle mierze, aby zastąpić brak zwykłych warunków zewnętrznych, jakie wypływają z bezpośredniego zetknięcia się z widzialnym Kościołem.

Droga utajonej działalności łaski wewnętrznej i wiernego z nią współdziałania, wiara w prawdy praobjawienia, przez wieki praktykowana z pokolenia na pokolenie, może stać się zbawczą, skoro się rozwinie w miłość nadprzyrodzoną czyli skrucę.

Zdaniem licznych Ojców i uczonych, żyjących wśród pogan i to w czasie największego zaniku pojęć religijnych i etycznych, zachowaną została w łonie narodów obok politeizmu wiara w jednego, najwyższego Boga, wobec którego reszta bóstw traci na znaczeniu, jak gwiazdy wobec słońca. (Tertulian: *Apologeticus*, *Contra Marc.*, *De Testimonio animae*; — Minucius Felix: *De idolorum vanitate*; —

Arnobius: *Advers. gentes*; — Lactantius: *Instit. div.* — Prudentius-Orosius: *Histor. adv.* pag. 1. VII; — Hieronymus: *In Epist. ad Galat.*).

Paweł św. skreśla wprawdzie bardzo niekorzystny obraz moralności wśród pogan, wykluczający wszelką możność zbawienia (Rzym. I. 21 itd.) Atoli słowa Apostoła odnoszą się jedynie do czasów poprzedzających przyjście Chrystusa i to w szczególności do wybitniejszej warstwy narodu. Apostół zarzuca im, że pycha i zaślepienie stały się przyczyną licznych błędów i wstrętnych wybryków niemoralnych. Nie ulega wątpliwości, że zaraza błędów i upadków wywarła wpływ niekorzystny na tłumy pospółstwa. Lecz nie wolno opłakanego stanu uogólniać zbyt lub narzucać każdej poszczególnej jednostce osobistą winę.

Zbawiciel określa swą zbawczą misję słowy: Ewangelia jest zwiastowana u b o g i m (Mat. XI. 5), a myśl ta kilkakrotnie się powtarza: (I. Kor. 1. 2. 6. 27, — Łuk. I. 35, — Przypow. III. 32, — Mat. V. 31). Otóż owych milionów wybrańców wśród pogan, korzystających w ukryciu z łask wewnętrznych, nie będziemy szukali między bogaczami lub wybitnymi stanowiskiem lub wykształceniem mężami, lecz w ludzie między ubogimi i prostaczkami. Klasycy opisujący obyczaje i pojęcia współczesne, czerpali wiadomości przeważnie, a raczej wyłącznie z obserwacji stosunków wielkomiejskich i wyższego towarzystwa. Nie wolno zatem opisów tych przenosić na epoki

jaśniejsze lub w obrębie tejże epoki na warstwy ludu, który pod zbawiennym wpływem wysiłków w walce o byt zręczniejszy i łatwiej okiełznać zdołał popędy niskie. Stwierdza zresztą historia, że Grecy i Rzymianie w pierwszych czasach rozwoju, również i inne ludy przed gminoruchami odznaczały się cnotami obywatelskimi i czystością obyczajów. W podobne objawy obfituje historia kultury każdego narodu.

Jeśli zaś lud zachowywał obyczaje tak wstrętne jak n. p. mordowanie ludzi na ofiarę bóstwom, głodzenie na śmierć słabych dzieci, opilstwo lub wybryki cielesne na cześć bogów, to stąd nie wolno wnosić o winie osobistej, gdy się to działo w myśl przepisów władzy świeckiej i duchownej. Nie zapominajmy o zasadzie: *ignorantia est latissima porta ad paradisum*. Codzienne doświadczenie stwierdza dziś jeszcze, do jakich rozmiarów dochodzi nieraz nieświadomość niezawiniona w rzeczach religii. Zresztą nie stawiamy pogan, którzy wśród podobnych warunków zesłali lub zejść ze świata w stanie łaski uświęcającej, na równi z świętymi kanonizowanymi; natomiast twierdzimy, że bądź co bądź przyjąć można, że bodaj czy nie wielu osiągnie niebo po długim i bolesnym pobycie w czyśćcu.

Zdanie powyższe tem większego nabiera prawdopodobieństwa, jeśli zważymy, że poganom znana i dostępna jest droga skruchy i pokuty.

Widzieliśmy, iż pod wpływem łaski boskiej, działającej wszędzie bez ograniczenia, poznanie prawd pierwszego objawienia przybiera charakter wiary nadprzyrodzonej. Z wiary zaś w Boga i istotne jego przymioty rozwija się w sercu w razie współpracy z łaską siłą konieczności miłość Boga nadprzyrodzona. Równocześnie świadomość osobistego pograżenia w grzechu śmiertelnym przybiera kształty skruchy, a z nią, jak wiadomo, łączy się odpuszczenie ciężkiej winy i udzielenie łaski uświęcającej.

Bratobójcy Kainowi Bóg chce odpuścić grzechy pod warunkiem skruchy, również tak samo i Kananaitom za czasów Jozuego, uchodzącym za szczerp najwięcej wśród pogan zdemoralizowany (Mądr. 12, 1—2). Mieszkańcy olbrzymiego miasta Niniwe czynili ostrą pokutę na wezwanie proroka Jonasza. Nie ulega wątpliwości, że z pokutą połączone było odpuszczenie grzechów, jeśli sobór trydencki przy rozbiorze nauki o zbawczej mocy skruchy, powołuje się na przykład Niniwitów. Stąd wnioskujemy: Liczba pogan, którzy z pomocą łaski wewnętrznej wzięli rozbrat z grzechem i drogą pokuty osiągli niebo i nadal jeszcze osiągać je będą, jest stosunkowo wielką. Ukazanie się wśród Niniwitów proroka, to okoliczność poboczna, nie zmieniająca treści powyższego wniosku. Widzieliśmy bowiem, że pominiawszy interwencję zwiastuną wiary, — nie brak poganom znajomości prawd koniecznych do zba-

wienia; w świetle zaś takiej wiary wszelkie groźne zjawiska natury, lub wstrząsające wypadki w życiu społecznem i osobistem, jakich nigdy nie brak, oddziałują na umysł człowieka myślącego jako groźba najwyższego sędziego. Rola Jonasza wśród Niniwitów ograniczała się właśnie na kreśleniu strasznych obrazów sądu ostatecznego. Zresztą każdy poganin ma swą godzinę śmierci — nie zawsze nagłej — najwymowniej pobudzając wierzącego grzesznika do skruchy i pokuty.

### C. *Opatrznościowe drogi zbawienia.*

Zaznaczyliśmy dotąd niejednokrotnie wewnętrzną działalność łaski, zastępującej brak korzystnych warunków zewnętrznych. Ponieważ nadzwyczajny ten sposób zbawienia trudno stwierdzić „naocznie“, czytelnik mniej obeznany z nauką teologii o łasce sadzić może, że dowolnie przyznajemy tak wielką skuteczność drogom utajonym, aby tylko dowieść twierdzenia o stosunkowo licznych wypadkach zbawienia wśród pogan.

Nauka o działalności łaski nadprzyrodzonej, to nie bezpodstawny wymysł teologów; opiera się ona na niezliczonych i wyraźnych zdaniach Pisma św. Już sam rozum uznaje konieczność wsparcia nadprzyrodzonego, bo nawet religia rozumowa przez usta Kanta twierdzi: „że człowiek, który szczerze przejęty prawdziwym poczuciem obowiązku pełni to, co

jest w jego mocy, aby zadosyćuczynić swej powinności względem Boga, zawsze osiągnie pomoc najwyższej mądrości, uzupełniając w jakikolwiek sposób to, co przechodzi jego możność<sup>1)</sup>). Nieco dokładniej w świetle objawienia rozwinął tę prawdę św. Tomasz (De verit. q. 14, a. 11): „Jeśli człowiek w lasach wśród bezrozumnych zwierząt wychowany, idąc za popędem przyrodzonego rozumu dąży do tego, co dobre, a unika złego, to trzeba przyjąć jako pewnik, iż Bóg człowiekowi owemu objawia bez pośrednio to, co jest nieodzowne do osiągnięcia dobra, albo też oznajmia mu to przez swego wysłańca, jak Korneliuszowi przez Piotra“.

Z powyższych słów wysnuwają teolodzy wniosek o nadzwyczajnych, opatrnościowych drogach zbawienia. Tak np. poprowadzi Opatrzność poganina, aby umożliwić wzbudzenie wiary i t. d., zupełnie niespodzianie w sposób cudowny do zwiastuna ewangelii, n. p. do kapłana lub misjonarza, jak niegdyś zesłała pokarm Danielowi w lwiej jamie przez proroka Habakuka (Dan. 14, 32 itd.). W tym samym celu może Bóg zesłać anioła miasto człowieka, który w postaci widzialnej objawia poganinowi prawdy konieczne do zbawienia. Nadto może Bóg pouczyć człowieka zupełnie niewidzialnie przez wewnętrzne oświecenie. Że Bóg rzeczy-

---

<sup>1)</sup> Por. Schanz, Apologie d. Christentums III, VIII.

nych środków stosownie do woli swej, aby wszyscy ludzie zbawić się mogli, użyć może, o tem nikt nie wątpi.

Pierwsze dwie możliwości, że zwiastun prawdy ukazuje się naocznie, podlegają kontroli historycznej, która rzeczywiście stwierdza podobne przykłady z Pisma św. i w wiarogodnych życiorysach Świętych. Trzeci sposób dokonuje się zupełnie niewidzialnie w wnętrzu dusz ludzkich. Według ogólnego zdania szkół katolickich stosuje Bóg ostatni sposób w przypadkach, gdzie człowiek w zwykłym trybie otaczających go warunków bez osobistej winy w ciągu życia nie miał sposobności do wzbudzenia aktu wiary zbawczej; w takich razach posługuje się Opatrzność niechybnie środkami nadzwyczajnymi, i to zwykle środkiem dla Wszechmocy najprostszym, a nam najmniej podpadającym: bezpośredniem wewnętrznem oświeceniem w prawdach wiary. Zdanie to wynika z uogólnienia zbawczej woli Boga na wszystkich i to poszczególnych ludzi. W odmiennej formie brzmi ono tak: Bóg chce zbawienia potomstwa Adama nietylko w ogóle, lecz dla każdego poszczególnego potomka (*omnes ac singuli*), n. p. dla murzyna Tytusa, mieszkańca środkowej Afryki; dla niego potrzeba koniecznie, jeśli ma być zbawiony, aby Bóg choć raz w życiu w chwili decydującej dał mu możliwość poznania wiary zbawczej przez uchylenie przeszkód, za które Tytusa osobiście winić nie można.



Podobną myśl znajdujemy u św. Augustyna: Obok zwykłych, jasnych dróg zbawienia są inne niedostępne zewnętrznemu spostrzeżeniu: tajemnicza droga wewnętrznego oświecenia, czyli bezpośredniego obcowania Boga z poszczególnymi duszami. Droga otwarta dla każdego, kto tego godzien; dla kogo zamknięta, ten widocznie niegodny (De praedest. Sanct. c. 9., n. 17).

Trudno by orzec, w jakich szczególnie chwilach życia Bóg udziela bezpośredniego oświecenia; lecz zdaje się nie ulegać wątpliwości, że skoro Bóg wybrał drogę zbawienia zupełnie utajoną, nie zbraknie wewnętrznego oświecenia w chwili przełomowej, skutkiem wyteżonych wysiłków wiecznego wroga najtrudniejszej t. j. w godzinę śmierci. Bóg, który na tę chwilę szczególne zachował łaski dla chrześcijan, opływających w morze łask, nie poskąpi nadzwyczajnego wsparcia poganom, którzy dotychczas bez własnej winy nie mieli sposobności, aby przyłączyć się do duszy Kościoła.

#### D. *Postępowanie Kościoła wobec pogan*

nie sprzeciwia się zasadzie teoretycznej o możliwości zbawienia poza Kościołem. Niesłusznem jest twierdzenie Straussa, iż chrystyanizm stawszy się państwową religią rzymską, zachował się nietolerancyjnie wobec pogan, narzucając im gwałtownie swe wyznanie. Jeśli cesarze chrześcijańscy grzeszyli nieraz nieto-

lerancją, trudno winić za to Kościół. W imię zadania swego, zjednania wszystkich ludzi dla chrześcijaństwa, zgadzał się on wprawdzie później na zamykanie i burzenie przez państwo świątyń pogańskich, nigdy jednak nie pochwałał osobistego prześladowania pogan. Zresztą, gdyby pogaństwo zdolne było do życia, stawiloby skuteczny opór i nie ulegałoby naciskowi władzy świeckiej, która nie spowodowała, lecz przyspieszyła rozkładowy proces jego. W historyi cesarstwa rzymskiego nie zachodzi ani jeden wypadek wyroku śmierci, którymby grożono składającym ofiary pogańskie<sup>1)</sup>. Tertulian domaga się od pogan wolności religijnej dla chrześcijan, żąda tej samej wolności i dla innowierców: „niegodnem jest zniewalać ich siłą do pełnienia obowiązku; nie jest to rzeczą religii religię wymuszać; religia powinna być przyjętą swobodnie, nie wskutek przymusu”.

Za późniejsze wojny, zwane religijnymi dla tego, że narzucano poganom chrzest, nie wolno Kościoła czynić odpowiedzialnym, bo uważać je należy jako akcyę czysto polityczną ówczesnych monarchów. Szczególnie z wojen saskich Karola Wielkiego wyciąga się niesłuszny zarzut nietolerancyi Kościoła. Polityka Karola zmierzała do tego, aby przez narzucenie pogańskim Sasom wiary siłą miecza uczynić z nich wiernych poddanych. Takie były zamiary Karola, nie Kościoła, i dla tego nie Kościół, lecz

---

<sup>1)</sup> Por. Schanz l. c. 26 i t. d.

cesarz odpowiada przed historią za gwałtowne nadużycie siły. Jakkolwiek skądinąd uznawać można zasługi cesarza, nikt nie będzie pochwaliał wszystkiego, cokolwiek on, choćby w najlepszych zamiarach, kiedykolwiek działał. Kościół, któremu Karol nie mało wyświadczył usług, jasno wyraził sąd swój przez usta Alkuina, najuczciwszego i najbogobojniejszego męża owych czasów, a równocześnie nauczyciela i doradcy Karola: „Pamiętaj cesarzu, że wiara według określenia św. Augustyna jest aktem woli, nie gwałtu. Można człowieka ku wierze kierować, lecz nie wolno go do tego zmuszać. Wprawdzie narzucisz chrzest narodom, lecz ani o krok nie zbliżysz ich ku religii. Ci, którzy poganom zwiastują ewangelię, przemawiać winni do ludów słowami pokoju, albowiem Bóg zna serca, których pragnie i otwiera je, aby poznały prawdę“ (Epist. 16, ad Carol. Magn.)<sup>1)</sup>. Taką jest wyniosła, szlachetna i ewangeliczna mowa Kościoła, nie solidaryzującego się z Karolem w myśl zasady o przynależności wielu pogan do duszy Kościoła. Sasi zresztą przy najbliższej sposobności porzucili chrześcijaństwo, które odczuwali jako jarzmo nienawistne, narzucone w celach politycznych przez obcego monarchę.

---

<sup>1)</sup> Bonomelli, Die Kirche, tłumaczył Holzer, 280.

ROZDZIAŁ II.

**Żydzi, Mahometanie, Budyści i t. p.**

niemający sposobności i możności przekonania się o prawdziwości Kościoła katolickiego, należą do duszy Kościoła, jeśli zachowują wiarę w istnienie jednego Boga i przyszłe życie pozagrobowe. Prawdy te, choć w pewnych odmianach, tworzą podstawę wszystkich wyznań wschodnich. Pojęcia n. p. Mahometan o życiu przyszłym zawierają wiele błędów, lecz poniekąd zgadzają się z nauką objawienia. Najważniejszej przeszkody zbawienia obawiaćby się można z powodu upadku moralności, o ile nie można zastosować zasady: *ignorantia est latissima porta ad paradisum*.

Czy i w jakiej mierze nieświadomość jest niezawinioną, osądzi Bóg. Nam katolikom zbyt śmiało wydawać się może odrzucanie prawd, tak oczywistych od pierwszych czasów Kościoła. Lecz zważmy, że umysł i wola błędzących od wczesnego już wieku dziecięcego rozwija się pod wpływem przesądów domowej i narodowej tradycyi i dziedziczności wieków; zresztą opinią narodów nie rządzi sąd rozumu, ale raczej uczucie. Heroizmem nazwać można czyn, który dla poznania prawdy nie waha się przeciwstawić uświęconym pojęciom i zwyczajom środowiska rodzowego bez względu na gniew lub czegoś nieraz gorszego ze strony narodu, szczepu lub rodziny. Byłoby niesprawiedliwością potępiać

uległość i zaślepienie tego tłumu mianowicie, który głównie myśli tylko o środkach do najłatwiejszego zaspokojenia dręczących potrzeb doczesnych. Nie dziwić się, że ogół ten nie wdaje się i wdawać się nie może w dociekanie prawd religijnych, jeśli najistotniejsze pragnienia religijne zaspakaja elementarnymi prawdami, które przy współpracownictwie z łaską wewnętrzną zapewniają mu przynależność do duszy Kościoła<sup>1)</sup>.

### ROZDZIAŁ III.

#### **Dzieci niechrzczone.**

Jakiż los zgotowany jest licznym rzeszom niemowląt, schodzących ze świata bez chrztu, co nie zdołały za życia wzbudzić aktu miłości, któryby jako chrzest pragnienia zmazał plamę grzechu pierworodnego? Czy nauka Kościoła, z dogmatyczną pewnością orzekająca przyjście człowieka na świat w stanie grzechu pierworodnego, wyciąga stąd surowy wniosek, skazujący dzieci niechrzczone na męki piekła?

Według teologów męki piekła przeznaczone są tylko dla tych, którzy obrazili Pana Boga ciężkimi grzechami osobistymi czyli uczynko-

<sup>1)</sup> Nawiasem dodajemy, że akt skruchy gładzi w tym razie, jak u pogan, prócz grzechów osobistych, także grzech pierworodny.

wymi i za grzechy te nie żałowali. Dzieci zmarłe bez chrztu przed przyjściem do rozumu nie buntowały się przeciw Bogu, żadnej nie popełniły osobistej nieprawości, nie zasłużyły więc na dręczące kary piekła. Zeszły jednak ze świata z ciężką, wprawdzie dziedziczną tylko, zmazą grzechu pierworodnego, t. j. bez łaski uświęcającej, która, jak widzieliśmy, jedynym jest zadatkiem nadprzyrodzonego życia i błogosławionego oglądania Boga na wieki w niebie. Zaczem dusza dziecka niechrzconego pozbawiona jest prawa do istotnego szczęścia nieba. Chociaż więc szczęścia w Bogu nie zdobywa, to strata ta z istoty swej mniej mu bolesna, bo nie poznało i nie zaznało nigdy dobra utraconego. Przeciwnie dzieci te doznają w pewnej mierze szczęścia przyrodzonego, wynikającego stąd, że poznawają Boga z rzeczy stworzonych, kochają go stosownie do zdolności swej natury, nie podlegają smutkowi, boleściom i chorobom, nie uczuwają łaknienia lub pragnienia fizycznego, nie są dręczone wybuchami namiętności.

Taka jest nauka św. Tomasza, oparta na wnioskach rozumu i wiary. Tą samą miarą, co i dzieci niechrzczone, sądzeni będą wszyscy, co pozbawieni rozumu n. p. idyoci, kretyni, niezdolni są do wzbudzenia aktów wiary, nadziei i miłości.

---

ROZDZIAŁ IV.

**Heretycy i schizmatycy materialni,**

k którzy w herezyi lub schizmie urodzili się i w niej od dzieciństwa wzrastali, nie należą do ciała Kościoła, lubo przez udzielenie chrztu ważnego zadzierżgnięty został pierwszy węzeł łączący ich z społecznością katolicką.

Nikt nie wątpi o zbawieniu dzieci innowierców, ważnie ochrzconych. Również i dorośli należą do duszy Kościoła, jeśli po przyściu do rozumu i uświadomieniu sobie obowiązków nie przekonają się o błędach swego wyznania i prawdzie katolicyzmu, lub jeśli w braku zdrowego krytycyzmu i innych nieodzownych środków niezdolni są do tego rodzaju rozumowań, a przytem zachowali niewinność chrztu. Oczywiście nie mała jest liczba ludzi, którzy niewinność tę postradali skutkiem grzechu śmiertelnego. Lecz i w tym razie nie brak sposobności i możności do oczyszczenia sumienia skrucną doskonałą za pomocą łaski, której Bóg nie odmawia nikomu, a zwłaszcza wtedy, gdy człowiek czyni wszystko, co w jego jest mocy, i gotów jest wstąpić do Kościoła, jeśliby się przekonał, że prawda tamże się znajduje. Czy i w jakiej mierze zachodzi w danym razie nieświadomość niezawiniona, tego nam badać nie wolno.

„Któżby się odważył“, powiada Pius IX<sup>1)</sup>, „na określenie nieświadomości tej, uwzględnia-

---

<sup>1)</sup> Allocut. consist.: Singulari quadem, 9 grud. 1854.



jąc w każdym przypadku poziom umysłowy, różnice narodów i krajów i wiele innych jeszcze czynników? — Gdy kiedyś oswobodzeni z więzów ciała oglądać będziemy Boga bezpośrednio, przekonamy się, jak daleko sięga chwalebny związek łączący miłosierdzie z sprawiedliwością boską; lecz dopóki dusza tu na ziemi przygnieciona ciężarem ciała, trzeba usilnie wierzyć, że jest jeden Bóg, jedna wiara, jeden chrzest: głębiej badać nie wolno. Chwilewo miłość nakazuje nam modlić się za te dusze... Ręka Boga sięga wszędzie; darów łaski niebieskiej nie zbraknie nigdy duszom szczerze pragnącym i pożądającym światła“.

„Ci wszyscy<sup>1)</sup> którzy znajdują się w niedającej się usunąć nieznajomości naszej świętej religii, którzy wiernie stosują się do prawa natury i wypełniają przykazania wyryte przez Boga samego w sercu wszystkich ludzi, którzy gotowi są do posłuszeństwa wobec Boga, którzy prawe wiadą życie, mogą z pomocą światła i łaski boskiej osiągnąć życie wieczne: albowiem Bóg, który widzi, zna i przenika dusze, serca, myśli, nawyknięcia wszystkich ludzi, nie mógłby dopuścić w swej dobroci i łaskawości, aby ktokolwiek bez własnej winy skazany został na karę wieczną. Lecz nie wolno wszakże zapominać o dogmacie katolickim, że nikt nie może się zbawić po za Ko-

---

<sup>1)</sup> Encycl. ad Cardinales, Archiep. et Episcop. Italiae, 10 sierpnia 1863.

ściołem: u p o r n i, sprzeciwiający się powadze i orzeczeniom Kościoła, którzy ze złą wolą odpadają od widzialnej jedności i od Biskupa rzymskiego, chociaż mu Bóg powierzył straż nad swą winnicą, wykluczeni będą z królestwa niebieskiego“.

Nam wzrastającym od kolebki w otoczeniu katolickiem, trudno ocenić przeszkody, na jakie narażają się heretycy i schizmatycy, szukający szczerze prawdy z wykluczeniem wszelkich względów osobistych. Trudu walk wewnętrznych, ujawnionego przez Faberów, Newmanów i Manningów, nigdy wiernie odczuć nie zdołamy. Newman kazał na swym grobowcu umieścić napis: *nunquam contra lucem peccavi*, czyli że nigdy nie sprzeciwiał się poznanej prawdzie, to znaczy, że już jako protestant duszą był katolikiem. Słowa te stosują niektórzy do większości innowierców, przez wzgląd na warunki i okoliczności, wśród których wzrastali.

Jest to wspaniałem ujawnieniem ogromu łaski i olbrzymiego nakładu pracy umysłu i silnej woli, jeśli się publicznie za błąd i fałsz uznaje dotychczasowe pojęcia religijne, wpojone niejako z mlekiem matki, utwierdzone w dzieciństwie i młodości, ukochane miłością bezkrytyczną, bo uświęcone czcią przodków i tradycyi narodowej; owe szlachetne przyrodzone uczucia jak miłość rodziny i ojczyzny są niestety głównym nieraz czynnikiem, utwierdzającym miliony innowierców w herezyi lub

schizmie. Nikt za siebie ręczyć nie może, że wychowany w podobnem środowisku doszukałby się prawdy. Fałsz i błąd — to choroba duchowa, temi poniekąd rządzona prawami co i choroba fizyczna, przechodząca w dziedziczności z pokolenia jednego na drugie i to w spotęgowanym nieraz stopniu. Okoliczności takie świadczą na korzyść dobrej woli innowierców, tem bardziej, że życiem szczerze chrześcijańskim i usposobieniem głęboko religijnem nieraz nas katolików budują. O nich to wyrzekł ks. kardynał Vaughan: „Znajdują się poza jednością Kościoła, nic w tem nie zawiniwszy. Znajdują się tam, ponieważ są wydziedziczeni; wychowanie otrzymali w atmosferze tradycyjnych przesądów wobec Kościoła rzymskiego“. — „Doświadczenie me osobiste o tych, którzy są poza Kościołem“, są słowa kardynała Manninga, „jest stwierdzeniem tego, co pisałem w naukach o łasce. Znałem wśród nich dusze żyjące wiarą, nadzieją, miłością i łaską uświęcającą z siedmiu darami Ducha św., w pokorze, w zupełnej czystości i życia i serca“.

Słowem, heretykom i schizmatykom materialnym uprzystępnia Bóg w sposób nadprzyrodzony drogę do duszy Kościoła. Schizmatykom w porównaniu z protestantami drogę tę łatwiej przebyć, gdyż posiadają jeszcze hierarchię i sakramenta; dla protestantów zaś jedynem wyjściem z grzechu śmiertelnego jest akt żalu doskonałego.

---

ROZDZIAŁ V.

**W y k ł ę c i.**

W gronie wiernych synów Kościoła znajdują się w niemałej liczbie grzesznicy, którzy postradali łaskę uświęcającą. Są oni zewnętrznie członkami Kościoła, bo posiadają znamię chrztu i trwają w jedności wiary, kultu i hierarchii. Do pewnego stopnia są i wewnętrznie członkami duszy Kościoła przez wiarę i nadzieję; za pomocą sakramentu pokuty każdej chwili odzyskać mogą łaskę. Grzesznicy podobni są do gałęzi, nie zupełnie jeszcze odciętej od pnia; pod wpływem soków macierzystych każdej chwili zdolają one odżyć.

Zdarza się nieraz, że grzesznik nie chce się nawrócić i uporem swym tamuje rozwój innych członków Kościoła, gorszy i zaraża błędami braci, złączonych w nim węzłami społeczności widzialnej. Aby większemu jeszcze nieszczęściu zapobiedz, Kościół po kilkakrotnem bezskutecznem upomnieniu nieraz wyklucza grzesznika ze społeczności, odmawia mu tem samem prawa do korzystania z środków uświęcenia aż do czasu poprawy, to znaczy że rzuca swe anatema czyli ekskomunikę. Każdej społeczności przysługuje prawo wykluczania członków upornych, nie chcących uznać porządku przyjętego przez ogół. Ojciec nawet rodziny wyrzeka się syna niegodziwego; wódz naczelny wydała z szeregów żołnierza, który skałał honor sztandaru, władza państwowa,

czy to monarchiczna czy republikańska usuwa z środowiska życia tych, co grożą bezpieczeństwu ogółu lub jednostek. Czemużby społeczności przez Chrystusa założonej nie wolno było w ostatecznym razie korzystać z prawa, którego celem nie tylko ukaranie winy, lecz zarazem danie sposobności do nawrócenia się i zapobieganie skutkom złego przykładu.

Obciążeni klątwą kościelną znajdują się nie tylko poza ciałem, lecz i poza duszą Kościoła, jeśli upornie w grzechu trwają; w takim razie, jeśli kto zgadza się na swe wykluczenie z zewnętrznej jedności wiernych, wyklucza się z duszy Kościoła, sam pozbawia się możliwości nadzwyczajnego nawet sposobu zbawienia, sam jest sprawcą własnego nieszczęścia.

Lecz miłosierdzie boże nie zna granic. Jeśli w ostatniej chwili na łożu śmierci promień wiary oświeci grzeszną duszę, jeśli głos łaski, której w chwili śmierci nigdy nie zbraknie, wywołać zdoła choćby w ostatniem tchnieniu konającego skruszoną odpowiedź: Ojcie zgrzeszyłem; wtedy zdarzyć się może, że dusza uleci ku Bogu, choć ciało spoczywa w ziemi niepoświęconej, choć Kościół, odtrącony co dopiero od łoża grzesznika, w modlitwach swych publicznych — o zmarłym milczy. Serdeczny akt skruchy, w ostatniej chwili wzbudzony z pominięciem zwykłego sposobu zbawienia wyblagać zdoła wstęp do nieba drogą w naszych pojęciach niezwykłą, dla Serca Jezusowego możliwą i miłą.

Skutkiem nadzwyczajnego niedopatrzenia lub omyłki ludzkiej zdarzyć się może, co prawda nader wyjątkowo, że władza kościelna wykluczy kogoś niesprawiedliwie z zewnętrznej społeczności wiernych. W tym razie klątwa, wyłączająca z ciała Kościoła, nie ma mocy pozbawiającej skarbów duszy Kościoła. Sędzia, który czyta w sercach, wynagrodzić zdoła karę i hańbę doczesną szczęściem wiecznem.

---

## ROZDZIAŁ VI.

### **Samobójcy.**

---

Nieograniczone prawo rozporządzania życiem ludzkim przysługuje jedynie Stwórcy. Człowiekowi jako stworzeniu nie wolno z rozmysłem według własnego uznania kłaść kresu życiu swemu, bo nie jest jego absolutnym panem. Samobójstwo jako przestąpienie dobrowolnie prawa bożego w rzeczy ważnej jest grzechem ciężkim. Ponieważ równocześnie z popełnieniem grzechu samobójstwa człowiek na wieki nie może już odzyskać utraconej łaski uświęcającej ani w sposób nadzwyczajny t. j. przez akt skruchy, niesłusznem jest gorszyć się postępowaniem Kościoła, opuszczającego trumnę samobójcy. Praktyka Kościoła nie jest jeszcze twierdzeniem, jakoby dusza zmarłego bez wątpienia była potępiona, jest tylko zastoscwaniem się do ostatniej jego woli.

Narzucanie się po śmierci temu, który za życia w najważniejszej chwili wzgardził świadomie sakramentami, jakimi Chrystus swój Kościół wyposażył szczególnie na zasiłek umierającym, niegodnem byłoby Kościoła, bo dopuścić nie może, by święte obrzędy służyły za czczą dekorację.

Natomiast nie przeszkadza Kościół modlić się prywatnie za duszę samobójcy. Kto wie, czy nieszczęśliwy choć w ostatniej chwili, pozbawiony wprawdzie władzy ciała, ostatnim wysiłkiem duszy nie odpowiedział na głos natarczywej łaski aktem skruchy i nie uzyskał zbawienia w sposób nadzwyczajny?

Nie wolno wątpić o zbawieniu samobójcy, jeśli tenże dokonał rozpaczliwego czynu w roztroju umysłowym<sup>1)</sup> lub niezawinionej

---

<sup>1)</sup> Prof. Naef pisze (Theol. prakt. Quartalschrift 1905, I., 216): Pewien pan, który chciał się targnąć na swe życie, a właściwie już się na nie targnął, opowiadał mi, że w ostatniej jeszcze chwili, przed utratą przytomności żałował czynu swego i uczynił ślub Maryi, Matce miłosierdzia; następnie znajdował się kilka godzin na poddaszu w stanie bezprzytomności; uratowany, skoro przytomność odzyskał, ujrzał obok siebie leżący silny, nowy powróż, w pół przecięty. Stąd więc wynika, że nigdy z pewnością wiedzieć nie możemy, co się dzieje w ostatniej chwili w duszy umierającego, a nawet samobójcy, i że w sądzie naszym wielką musimy zachować ostrożność. — Natomiast opowiadało mi kilku kandydatów śmierci, którym w jakibądź sposób przeszkodzono w wykonaniu czynu, że świadomość ich w chwili dokonania samobójstwa była wprawdzie przyćmioną, a mimo to wiedzieli, co chcą czynić, że dopuszczają się ciężkiego występku, którego skutki są okropne. — Stąd wynika, że nie wolno zbyt łatwo wnioskować o zupełnej nieświadomości i niepoczytelności, jak się to często dzieje ze względu na rodzinę samobójcy.



nieświadomości, t. j. w przekonaniu, że w danej chwili wolno sobie życie odebrać. Przykładów podobnych nie brak w Piśmie św. n. p. w drugiej Księdze Machabejskiej<sup>1)</sup>). Czyn Raziasza jest zdaniem najwybitniejszych Ojców zwykłym samobójstwem, popełnionem natomiast w przekonaniu, że to czyn dobry i heroiczny. Stąd też natchniony autor nie znajduje dla Raziasza ani słowa nagany, lecz przeciwnie chwali go i podziwia.

---

## ROZDZIAŁ VII.

### **Heretycy i schizmatycy formalni.**

Nie trudno doszukać się dobrej wiary u heretyków lub schizmatyków materialnych t. j. takich, którzy w błędzie żyją już od kolebki. W odmiennem zupełnie świetle przedstawia się kwestya przynależności do duszy Kościoła, gdy mowa o błędzie formalnym, dobrowolnym, ciążącym na odstępach, niedowiarkach, wolnomyślnych, sceptykach. Tamci znajdują się w błędzie bez osobistej zwykłej winy, uświęconym przez dawną tradycją, ci odpadli od prawdy dobrowolnie, formalnem targnięciem się na jedność widzialnego Kościoła. I oni zapewne czcili i kochali niegdyś za przykładem najbliższego otoczenia religię i Kościół, stwier-

---

<sup>1)</sup> II. Machab. XIV, 37 i t. d.

dzali to czynem, jak słuchaniem nauk i wypełnianiem przykazań kościelnych. Dzisiaj inaczej — zwyczaje i praktyki, uchodzące w ich oczach do niedawna za święte, dzisiaj zwalczają lub w najlepszym razie lekceważą. Cóż spowodowało tak zasadniczą zmianę? Niestety doświadczenie stwierdza, że u ogółu niewierzących przyczyną odstępstwa nie jest umiłowanie prawdy, poznanej drogą poważnych i głębokich badań; jaskrawo świadczy o tem nieznanomość elementarnych zasad nauki o wierze, z jaką spotykać się można w poważnych rozprawach liberalnych i postępowych.

Zbyt wyraźnie przemawia moc dowodów (zwłaszcza historycznych) na boskość Kościoła, aby odstępstwo od wiary uzasadnić można wynikami badań naukowych, obowiązkiem uznania odkrytej prawdy za jakąbądź cenę. Zbyt widocznie i zbyt często w braku motywów rozumowych ważną odgrywają tu rolę inne czynniki, jak nieokiełznane namiętności, czy to ducha, czy ciała, zaćmiewające światło łaski i rozumu. Zarzut to zapewne twardy, lecz uzasadniony objawami częstymi. Wyraźnie zaznaczamy, że dotyczy on tylko ogółu niewierzących, idących z wygodny owczym pędem na lep hasła postępu i wolnej myśli. Bezmyślnemu ogółowi liberałów, postępowców itd. zaprzeczamy prawa do dobrej woli, choć równocześnie świadomi jesteśmy, że wątpliwości w rzeczach wiary nieraz spowodowane być mogły brakami w nauce religii, n. p. niedo-

statecznem zainteresowaniem dorastającej młodości sprawami Kościoła, zwłaszcza ojczy-  
stego.

Zdarzyć się może, Kościół temu nie przeczy, że na mocy przesądów i nieświadomości niezawinionej, a nie dającej się usunąć, porzuci ktoś w dobrej wierze prawdy objawione. W takim razie herezya jest materyalną, nie wykluczającą z duszy Kościoła. Lecz byłoby przesadą i niesprawiedliwością, wyjątki takie uogólniać na całe rzesze.

Jeden z najwybitniejszych apologetów<sup>1)</sup> nowoczesnych wypowiada w kwestyi tej następujące zdanie: „Że między niewierzącymi znajdują się ludzie czcigodni, o których dobrej wierze i dobrych obyczajach wątpić nie można, którzy są ofiarą złego wychowania i smutnych stosunków otaczającego ich środowiska, którzy skutkiem niezawinionej nieświadomości skrepowani są więzami błędu i ze wszystkich sił pożądamy poznania prawdy, którzy jej rzeczywiście szukają, a odnaleźć jej nie mogą, którzy szczerze skarżą się na bezskuteczność wysiłków i niepewność swą, którzy tak łakną aż do godziny śmierci, a w ostatniej chwili otrzymują światło upragnione, umierają w łasce nawrócenia i uświęcenia, wstępują w tajemniczy sposób do Kościoła, mniemając, iż znajdują się poza nim: że tacy ludzie rzeczywiście się znajdują, jest możliwem. Ja osobiście tych ukrytych

---

<sup>1)</sup> Monsabré, conf. 51.

perel dotąd nie odszukałem; lecz poważni mężowie twierdzą, że je spotykali, więc zdanie ich uznaję“.

Do słów rzeczonych dodaje Bonomelli, biskup Kremony, następujące uzupełnienie: „Kiedym w młodości — jak się to zwykle zdarza — sądził ludzi więcej według książek, niż według rzeczywistości, według teorii, a nie według praktyki życia, nie mogłem pojąć, że wśród chrześcijańskiej i katolickiej społeczności znajdować się mogą ludzie niewierzący dobrej wiary.

Gdym natomiast zyskał sposobność zbliżenia się do społeczeństwa i poznania go na wskroś, bo badałem ludzi jako rzeczywistość, a nie jako coś oderwanego, wtedy czułem się zniewolony do złagodzenia swego sądu surowego. Nie tylko poznałem, że u niektórych niewierzących dobra wiara, jak mówi Monsabré, jest możliwą, lecz spostrzegłem ją w rzeczywistości. Odszukałem owe ukryte perły; być może, że jest ich nie wiele, lecz w każdym razie one są, a to nam wystarcza.

Kto dzisiejsze społeczeństwo bada, łatwo się przekona, że inaczej być nie może. Młodzież szkół wyższych pobiera w domu naukę religii w bardzo skąpej mierze, lub też zupełnie się nieraz bez niej obywa. W wyższych szkołach technicznych, na uniwersytecie, wogóle w ciągu wyższych studiów nie ma ani

wzmianki o religii; a tu właśnie byłaby najpotrzebniejszą; zbyt często przecież skłania się nauka do pozytywizmu, materyalizmu i sceptycyzmu, jeśli w najlepszym razie otwarcie się za nimi nie oświadcza. Po ukończeniu szkół publicznych i uniwersytetu pochłania młodzież naszą wir interesów socyalnych; zwykle podążają na katedry, do urzędów, sądów, klinik, parlamentu, koszar, administracyi publicznej, przemysłu i handlu, a bezustannie ducha ich trawi gorączka wiedzy, działania, używania, wzbogacenia i wybicia się ponad szary poziom. Cóż pamiętają jeszcze z katechizmu, którego się niegdyś uczyli, — o ile go się w ogóle uczyli? Czyż mogą jeszcze posiadać jakie przekonania religijne? Czyż dokładnemi być mogą pojęcia o religii katolickiej, zaciemnione ponurą mgłą błędów, skłonności, namietności i walk bezustannych? Zamilkną one w rozwydrzonych namietnościach politycznych, którym tylokrotnie wiarę na pastwę rzucono: zbyt wielki byłby to trud, stwierdzić powstałą stąd liczbę niewierzących. Pojęcia religijne drzemią wprawdzie jeszcze na dnie duszy, lecz już jako dalekie wspomnienie lub echo zamierające, po którem zalega cisza zupełna.

Ci nieszczęśliwi to wygnańcy z Kościoła wiary, nie odczuwający prawie z powodu utraty wiary wyrzutów sumienia, — boć i czasu na to nie mają. Stan ich duszy możnaby nazwać nihilizmem wszelkiej religii.

Czyż ponoszą oni winę tej nie dającej się bliżej określić niewiary, a jednak r z e c z y w i s t e j i t a k z w y k ł e j ? Rzeczowo tak. Lecz czy można domagać się od kogoś odpowiedzialności za stan rzeczy, choćby najsmutniejszy, dla tego, że na początku spełnił kilka czynności, których skutku przewidzieć nie mógł? Któżby z nas chciał twierdzić, że Luter jest odpowiedzialnym za herezyę wieśniaka, żyjącego dzisiaj w Danii lub Ameryce? Zachowanie podobnej normy rozszerzyłoby granicę odpowiedzialności do przesady bolesnej. Przyczyny niewiary tak wielu braci naszych po miastach i wsiach, szukać należy — temu nie przeczę — w nich samych, lecz w większej mierze w stosunkach społecznych, w domowym i publicznym środowisku, i niezliczonych innych czynnikach, których poznanie i dokładne określenie przekracza granicę możliwości. Bóg sam może wykryć źródła niewiary, jemu pozostawiamy sąd, idąc w ślady Kościoła, który nie orzeka wyroku o wiecznym losie żadnego człowieka.

Nam wystarcza zdanie, że nieświadomość i pewną dobrą wiarę żyjącym wśród chrześcijan i katolików niewierzącym, sceptykom i wolnomyślnym przyznać można i należy. Co do mnie, to nie tylko temu wierzę, lecz za to ręczę; tem chętniej to czynię, gdyż czerpię stąd nadzieję dla braci, zbyt często zasługujących raczej na litość niż na naganę, bo raczej są nieszczęśliwi niż winni. A może stosunkom religijno-moralnym, nad którymi

plakać by można, wśród których oni żyją i umierają, także i my kapłani choć w części zawiniłiśmy tem, co czynimy i czego nie czynimy<sup>1)</sup>).

### **Tolerancya Kościoła wobec innowierców.**

Niejednokrotnie zarzucano Kościołowi, że mimo zasady, przyznającej innowiercom możliwość zbawienia, okazywał się w praktyce nietolerancyjnym, czego dowodem wojny religijne, surowe kary za herezyę, sądy inkwizycyi. Zarzuty powyższe sformułował swego czasu francuski minister oświaty, Jules Simon, w ten mniejwięcej sposób: „Jak niegdyś poganie prześladowali chrystyanizm jako religię rzekomo wrogą państwu, tak chrześcijaństwo po dojściu do władzy rozumowało: błąd nie ma prawa bytu, jedynie prawda winna panować; wszystkie religie z wyjątkiem katolickiej są fałszywe, należy je więc usuwać, najpierw rozumowem wykazywaniem błędów, a gdy to nie wystarczy, przemocą i gwałtem. W ten sposób posługiwał się Kościół siłą materyalną, choć jej po Chrystusie i Apostołach nie odziedziczył, choć ją sam potępiał, gdy jęczał pod jej jarzmem“.

W odpowiedzi na powyższe zarzuty różnić należy dwie kwestye: t e o r e t y c z n ą,

<sup>1)</sup> Bonomelli, Die Kirche 256.



czy Kościół ma prawo za pomocą siły materialnej narzucać komuś swą naukę, i praktyczną, czy Kościół rzeczywiście użył w tym celu siły materialnej?

Na pytanie pierwsze odpowiadamy, że Kościół w żadnym razie nie ma prawa przemcą narzucać komuś wiarę; sprzeciwiałoby się to bowiem istocie wiary, która jako taka jest aktem wolnej woli. Prawd wiary, przekraczających zdolności rozumu ludzkiego, pojąć i zrozumieć nie możemy, choć rozsądek skłania nas do uznania ich wobec dowodów na ich rzeczywistość; dowody te siły moralnej nie są jeszcze dowodem wewnętrznego oczywistości prawd, wynikającej m. p. z wywodów matematycznych, które drogą konieczności wykluczają wszelką wątpliwość. Skoro więc uznajemy prawdy wiary, czynimy to jedynie pod wpływem dobrej woli: wierzę i chcę wierzyć. Akt wiary jest zatem czynem dobrowolnym, wykluczającym wszelki przymus tak zewnętrzny jak i wewnętrzny.

Istotę wolnej wiary określa Tertuljan słowy<sup>1)</sup>: Baczne miejcie staranie, abyście nie usunęli wolności religijnej, tem samem bowiem usunęlibyście religię. Bóg pragnie czci dobrowolnej, nie zaś wymuszonej (Apológ. 23). Człowiek rozumny nie odnosi zadowolenia z czołobitności obłudnej, nie pochodzącej z szczerego serca. Również i Bóg znajduje

---

<sup>1)</sup> Por. Bonomelli 1. c. 275.

upodobanie w szczerym hołdzie istot rozumnych i wolnych, za ich niejako pośrednictwem przyjmuje cześć stworzeń nierozumnych. Wspaniały hymn uwielbienia płynie ku Bogu z harmonii przecudnej wszechświata i poszczególnych stworzeń. Lecz niemy ten hołd, wszelkie uwielbienie niemyślącego wszechświata jest niczem w porównaniu z najdrobniejszym objawem czci, pochodzącej od prostaczka, bo jest objawem rozumnej, czynności swemi samoistnie rozporządzającej istoty, podczas gdy tamten hołd jest faktem mechanicznym, bezwiednym, przywiązany do istot, żelaznemu poddanych prawu konieczności, nie świadomych tego, co czynią. Bóg chce wolności religijnej; religia niedobrowolna jest niegodną Boga i człowieka, obrazą istot rozumnych.

Nie dziw więc, że wolność ta wielu liczy obrońców wśród dawnych apologetów i Ojców. Niesłuszne jest twierdzenie, że tolerancya wykwitła z dzisiejszej dopiero cywilizacji.

Św. Augustyn pisze (10. list do Donatusa): „Nie lekceważcie sobie rady naszej: zachowajcie życie tych nieszczęśliwych. Raczej daliśmy za nich własne życie, aniżeli byśmy odbierać im je mieli surowością waszych wyroków“. Słowy temi wstawia się największy nauczyciel Kościoła u władzy świeckiej za schizmatykami, od których sam tyle wycierpiał.

Św. Jan Chryzostom (46 hom. in S. Matth.): „Heretyków zabijać nie wolno nie tylko dla

tego, że wywołanoby tem niezliczone wojny, lecz i stąd, że wielu z nich opuszcza herezyę i staje się nasieniem dobrem... Bóg nie przeszkadza heretyków zwalczać, lecz zakazuje, krew ich przelewać“.

Św. Atanazy (Epist. ad Solit.): „Prawdy nie zwiastuje się za pomocą miecza i strzały lub broni, lecz rozumem i przekonywaniem... Jest to właściwością prawdziwej religii, nie zmuszać, lecz przekonywać“. — MoŜnaby tu jeszcze przytoczyć liczne zdania Laktancyusza, Hilarego, Leona W. papieża, Ambrożego i innych. Jednogłośnie potępiają Ojcowie karę śmierci na heretyków i apostatów, jako sprzeciwiającą się właściwemu celowi Kościoła: ratowaniu dusz. Lecz nie wynika stąd, jakoby odmawiali Kościołowi wszelkiego prawa do stosowania jakichkolwiek kar; Kościół też do dziś prawa tego nie zrzeka się.

Lecz czy rzeczywiście nie łamał Kościół w praktyce zasady tolerancyi? Czyż nie świadczą o tem wojny religijne?

Nikt nie przeczy, że właśnie w ciągu tak zwanych wojen religijnych potokami krwi spłynęły Anglia, Francya, Holandya, Szwajcarya, Niemcy. Czyja tu wina, czy partyi katolickiej, czy przeciwej? Dostateczną odpowiedź dałoby jedynie mozolne badanie poszczególnych wojen. Tutaj zadowolimy się uwagami treści ogólnej:<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Por. Bonomelli l. c. 281 i t. d.

Nie wszystkie wojny religijne zasługują na obronę, skoro następczały się niekiedy sposoby zażegnania rozprawy krwawej. Nie chcemy wnikać w zamiary osób, które walki te wywoływały i podniecały. Niejedni z nich to ludzie zacni i święci; Bóg sam osądzi ich najlepiej.

Zdarzenia historyczne — a do nich należą wojny religijne — sądzone być mogą tak przez współczesnych, jak i następne pokolenia wieków późniejszych. Współcześni kierują się zwykle w sądzie zapatrywaniem czysto osobistym, przejętem choćby odrobiną duchem partyjności, z którego zupełnie wyzwolić nikt się nie zdoła; dla tego przyjmując ich sąd, bardzo być trzeba ostrożnym. Późniejsze pokolenia, coraz więcej wyzwalające się z pod wpływów zdarzenia, w mniejszym już podlegała stopniu namiętnościom, co wstrząsały niegdyś duchami współczesnymi, sąd ich jest spokojniejszy i mniej partyjny; z ogromnym natomiast trudem zdołają odczuć i zrozumieć idee, namiętności, interesy, powikłania przyczyn, składające się na owe wielkie wydarzenia, i jeżeli współcześni stronnicy mylić się mogą pod niejednym względem, to samo przytrafić się może późniejszym pokoleniom dla innych powodów. — Spostrzeżenie to odnosi się do sądu o sprawiedliwości lub niesprawiedliwości wojen religijnych. Nikt nie może ręczyć o nieomyślności własnego sądu; kto chce błędu uniknąć, winien zachować ostrożność i wy-

strzegać się sądów absolutnych, którym zawdzięczamy tak wiele brzydkich pomysłów, wynikłych i stąd, że nie chciał lub nie umiał uwzględnić związku przyczyn.

Skoro mowa o poszczególnych wypadkach, pytamy: Jeśli hordy i niezliczone wojska muzułmańskie rzucają się przez cieśninę gibraltarską na półwysep pyrenejski, aby obalić krzyż, a na miejsce jego wznieść półksiężyc, jeśli kalif egipski, sułtan konstantynopolitański wysyła flotę swą na brzegi Grecyi, Włoszech i Francyi, aby splądrować, co tylko się napotka, a wojska pogańskie rzucają się na Węgry, Polskę i kraje chrześcijańskie, zniszczeniem grożąc religii i ojczyźnie, czyż w takim razie książęta chrześcijańscy i Głowa Kościoła nie mają prawa i obowiązku, w imię boże wzywać ludy, aby stawiały czoło i odparły niewiernego najeźdźcę? Wprawdzie wynikną stąd wojny religijne, ziemia spłynie krwią potokiem i pokryje się ruiną i zniszczeniem; lecz czy należy dla tego potępić usprawiedliwiony opór i obronę? A jeśli niekiedy, jak w wojnach krzyżowych, walka przybiera znamiona zaczepki, to celem jej zawsze obrona praw własnych. Wojny owe były koniecznością i dla tego sprawiedliwe, a Europa zawdzięcza im wyswobodzenie z pod jarzma barbarzyńskiego i muzułmańskiego. Tylko w zaślepieniu i namiętności można je potępiać, a już wielkiej potrzeba naiwności, aby je tłumaczyć jako bezwzględne stosowanie zasady: po za Kościołem

nie ma zbawienia. W niektórych szczegółach, w pewnych błędach, nieodzownie towarzyszących sprawom ludzkim, można je ganić, lecz nigdy w ogólnym całokształcie, celu i nieocenionych pod każdym względem wynikach.

W południowej Francyi powstaje herezya, rozwijająca się coraz wyraźniej w polityczną i społeczną rewolucyę przy powszechnem zniszczeniu materyalnem i moralnem. Któż gorszyć się może, jeśli papież ogłasza wojnę krzyżową, aby gwałtem zatamować źródła błędów i zepsucia, grożące obaleniem podstawy moralnej i społecznej? Czyż przelana krew spada na Głowę Kościoła? Grzeszną i śmieszną byłaby tolerancya, któraby zaniechała uprawnionej obrony, głównej przyczyny innych krucyat a. p. przeciw Ezelinowi w Rzymie, Fryderykowi II.

Pewien naród katolicki zaczepiony przez naród obcy, schizmatyczny lub heretycki, czuje się obrażonym i pokrzywdzonym w interesach religijnych, kościoły i ołtarze jego gwałtem zamknięte lub zbeszczeszczone. Czyż w takim razie pokrzywdzonemu nie przysługuje prawo, nie nakazuje obowiązek w ostatecznym razie chwycić za broń i gwałt gwałtem odeprzeć? I znów wybucha krwawa wojna religijna. Czy niesprawiedliwa i nietolerancyjna wobec obcego wyznania? Jeśli dzisiaj wysyła się na żer armat tysiące ludu, nie wiedzących często, „na co to i po co?”,

w obronie zatoki lub portu, dla zapewnienia zbytu na rynkach zagranicznych, a wojny takie w najlepszym razie toleruje się jako nieuniknioną konieczność, nie wolno pomawiać o bezwzględność i fanatyzm wyznaniowy ludzi, walczących w obronie dóbr wyższego porządku, wiary i wolności sumienia.

Przyznać trzeba, że często wojny na pozór religijne służyły celom dynastycznym i politycznym, szczególnie w XVI. i XVII. wieku w Niemczech, Holandyi i Francyi. Historia była świadkiem sojuszu Franciszka I., króla Francyi z sułtanem przeciw Austrii. Później nawet kardynał, minister regis christianissimi, wespół z książętami protestanckimi Niemiec walczy przeciw katolikom, kiedy równocześnie wobec hugenotów we Francyi przybiera pozę surowego katolika. Karol V., Franciszek I., Filip II., głowy ligi katolickiej, czynnie stwierdzają, że liczne wojny prowadzone pod płaszczykiem religii miały na celu zaspokojenie ambicyi dynastycznych i politycznych. Niesłusznie więc czyni się Kościół odpowiedzialnym za krew tu przelaną.

Również i edykt nantejski, pozbawiający ojczyzny 60 000 hugenotów dla tego, że katolikami zostać nie chcieli, nie jest aktem bezwzględności Kościoła, lecz czynem politycznym Ludwika XIV., zasługującym na szczere ubolewanie. W myśl Kościoła katolickiego zaprotestował przeciw temu Fénelon: „Religii nie



przyswaja się gwałtem, lecz przekonaniem; ona pragnie być aktem zupełnie wolnej woli<sup>1)</sup>).

Nie przeczymy, że po stronie katolików zachodziły nieraz gwałty i nadużycia. Zarzut ten w większej jeszcze mierze odnosi historia do strony przeciwnej. Luter nie wahał się wzywać „ramienia świeckiego“ do wytępienia katolicyzmu. Faktem jest, że Luter, Brenz, Butzer, Capito zalecali tępienie innowierców. Nawet „łagodny“ Melanchton usprawiedliwia zastosowanie podobnych teorii. Nie potrzeba wyszczególniać czynów Henryka VIII., Elżbiety, Kromwella, Krystyana duńskiego i innych, tworzących wespół pokaźny szereg bohaterów, zwalczających „fanatyzm katolicki“. Słuszne są słowa filozofa i apologety Monsabré (conf. 58): „Książęta protestantcy spłamili wiele kościołów i prowincyi krwią dla zapewnienia tryumfu reformacyi; w imię „wolnej myśli“ tysiące głów ścięła francuska rewolucya, chępiąca się odrodzeniem świata nowoczesnego. Protestanci i wolnomyslni niemało mają na sumieniu proskrypcyi i kar śmierci; straszna ta liczba nie pozwala im przybierać pozy oskarżycieli“.

Nie mamy zamiaru nadużyciami stron przeciwnych zasłaniać lub usprawiedliwiać błędów partyi katolickich; chcemy tylko przypomnieć, że dla sprawiedliwego osądzenia

---

<sup>1)</sup> Rzecz znamienna, że wśród potomków nieugiętych hugenotów w Polsce, która im udzieliła gościnności i wolności sumienia, gorliwi znajdują się katolicy.

pewnych zdarzeń historycznych nie wolno zapominać o czasie i ówczesnych wyobrażeniach.

W każdym razie Kościół jako organizm społeczny, zagrożony przez wroga zewnętrznego, ma prawo do użycia siły materialnej t. j. wojny w celu odparcia napadu.

Nasuwa się teraz pytanie, czy Kościół nie sprzeniewierzał się zasadzie o możliwości zbawienia w sposób nadzwyczajny, jeśli wobec wrogów wewnętrznych, heretyków, schizmatyków formalnych i apostatów uciekał się do kar duchownych, n. p. ekskomuniki, po której niejednokrotnie w razie uporów następowała kara śmierci wyrokiem sądów. Kwestya to trudna i drażliwa, na którą nie wolno absolutnie odpowiadać bez uwzględnienia wyobrażeń i pojęć poszczególnych epok.

Nikt nie zaprzecza Kościołowi prawa do ojcowskiego napomnienia, po którem w razie uporów grzesznik wykluczony zostaje z społeczności widzialnej ze względu na dobro ogółu. Kary śmierci nie zalecali Ojcowie, bo mieli zawsze na myśli poprawę i nawrócenie wykłętego. Wyjątkowo tylko i w nadzwyczajnych wypadkach usiłowali dowieść słuszności kary śmierci wymierzanej przez władzę świecką, nigdy jednak nie obstawali za jej stosowaniem. Pierwszy wyrok śmierci na heretyku Pryscyllianie wykonany został na rozkaz i z woli jednego z pretendentów cesarskich, opierał się jednak na oskarżeniu o czary<sup>1)</sup>. Pryscyllian eks-

<sup>1)</sup> Por. Schanz I. c. 38.

komunikowany wprawdzie został na soborze w Saragossie w r. 380, ale wyrok śmierci wykonano na mocy samowolnego rozkazu Maksyma. Zresztą Pryscyllian nie chcąc poddać się badaniu biskupów w Bordeaux, sam się oddał w ręce władzy świeckiej i tem się zgubił. Dopiero za Grzegorza VII. państwo ustanowiło karę śmierci za formalną herezję. W obronie jej występowali św. Tomasz i inni scholastycy, ale o tyle tylko, o ile ograniczać się miała na uporczywych heretyków. „Ze strony Kościoła okazuje się wytrwale litość dla błędzących i dążność do ich nawrócenia, dla tego też nie są oni bezwzględnie skazani, lecz po dwukrotnem napomnieniu, jak to zaleca apostoł; następnie dopiero, skoro uporczywie i zatwardziale w błędach trwają, Kościół z obawy o dobro i zbawienie wiernych swych wyznawców wyklucza heretyków, oddaje ich w moc władzy świeckiej, aby przez stracenie usunięci zostali z tego świata” (Summa th. II. 2. q. 11)<sup>1)</sup>.

Zasady nakłaniające do takiego postępowania streszczają się w zdaniu św. Tomasza, że heretycy fałszerzami są prawdziwej nauki. Jeżeli karzemy fałszerzy monet wyrządzających ludziom szkodę materialną, dlaczego oszczędzać mamy fałszerzy gubiących dusze ludzkie? Na tej zasadzie opiera się stanowisko ówczesnej epoki, uznając agita-

---

<sup>1)</sup> Schanz I. c. 39.

torów błędnej nauki za przestępców nie tylko kościelnych lecz i politycznych. Słuszność tego mniemania pojmujemy, gdy zważymy, że heretycy ówcześni, jak n. p. Katarowie albo Albigensi podkopywali cały moralny porządek społeczeństwa średniowiecznego. Tem tłumaczy się rażąca dziś surowość ówczesnej władzy państwowej i kościelnej.

Nie usprawiedliwiamy faktów nadmiernej srogości; jeśli je potępiamy ze stanowiska czasów dzisiejszych, przesiąkniętych bądźco-bądź duchem skrajnej już prawie wyróżumiałości a ściśle oddzielających kompetencję państwową od kościelnej, to uwzględnić musimy stosunki kulturalne, a w szczególności prawno-polityczne wieków ówczesnych.

W czasach, gdy państwo utożsamiało rację stanu z interesami Kościoła katolickiego, gdy prawo świeckie poczytywało herezję za występki zasługujący na karę śmierci, surowe postępowanie wobec heretyków było koniecznością ducha czasu, której zatem nie wolno nazywać nietolerancją Kościoła.

Genialni prawodawcy jak Solon, Charondas, Likurg<sup>1)</sup> zespolenie interesów państwa i religii uważali nie tylko za pożyteczne, lecz i konieczne dla społeczeństwa: w przeciwnym bowiem razie zbyt łatwo powstać może konflikt między zasadami politycznymi a moralnymi

---

<sup>1)</sup> Por. Bonomelli 1. c. 290.

i religijnemi. — Plato nie wahał się ogłosić prawa: jako podstawę urządzeń naszych (politycznych) głosimy istnienie bogów (de legibus). — Plutarch dowodzi, że łatwiej wybudować miasto w powietrzu, niż ustanowić państwo, w którym zniesiona ma być religia. - - Rzym starożytny, który przyswoił światu prawo i naukę rządzenia, głosił zasadę: Niechaj nikt nie waży się mieć bogów osobnych, nowych i obcych, zanim cześć ich nie została publicznie uznana. — Tuż przed wybuchem wielkiej rewolucyi Rousseau orzekł uroczyście: Nigdy jeszcze nie zbudowano państwa, któreby się nie opierało na religii jako na fundamencie.

Nie dziw więc, że społeczeństwa, począwszy od Konstantyna po przez czasy Karola W. aż do Napoleona I., w niektórych krajach i po nim jeszcze, w przekonaniu, że chrześcijaństwo jest jedyną, prawdziwą religią, w życiu obywatelskiem wprost nieocenioną ostoją, złączyły się z żywym i rzeczywistym reprezentantem chrystyanizmu t. j. z Kościołem katolickim. Społeczność więc państwowa w własnym interesie popierała i wykonywała życzenia ludu chrześcijańskiego, przyswajała sobie wiarę i prawodawstwo Kościoła. Obraza Kościoła była równocześnie obrazą państwa, występek wobec wiary i Kościoła był występkiem wobec praw państwowych i dla tego buntujący się przeciw Kościołowi heretyk, schizmatyk i niewierny był buntownikiem wobec państwa, które go jako takiego karało.

Czy tak ścisła solidarność i wspólność interesów państwa i Kościoła była rozumną, pożyteczną i sprawiedliwą? — Nowocześni politycy ganią ją, bo mają na względzie interesy dzisiejsze, a więc ganią ją niesłusznie. Prawodawstwo bowiem jest głównie wynikiem pragnień ludów, zaczem kształtuje się ono nie jednolicie na wszystkie czasy, lecz stosownie do zmiennych w ciągu wieków żądań społeczeństw. Co stosownem było w czasach Mojżesza lub Periklesa, nie da się zastosować w epoce Maryi Teresy lub wieku obecnego. W czasach ogólnej wiary i jedności religijnej zjednoczenie prawne Kościoła i państwa było dobre, a przez współczesnych uznawane jako konieczność; słusznie zatem panujący i prawodawcy zastosowywali się do woli ludu, a czynili to w myśl nauki nowoczesnych polityków, że prawodawstwo winno uwzględnić żądania społeczeństwa dotyczące nawet formy rządu. Powszechna więc wola ludu pragnęła zjednoczenia obu najwyższych władz, państwowej i kościelnej, żądała, aby władza polityczna służyła i sprawie bożej, obronie najwyższego dobra, religii; prawodawstwo stąd powstałe było zatem dobre, użyteczne i sprawiedliwe. Wówczas karało prawo państwowe nieprzyjaciół ewangelii i Kościoła, fałszerzy religii, dzisiaj karze państwo tylko wrogów i przestępców praw swoich i fałszerzy pieniędzy. Nie potrzeba nadmiernej przenikliwości, aby poznać, że stan obecny nie jest wynikiem nowoczesnej

tolerancyi wobec odmiennych przekonań, lecz poprostu obojętnością na interes religii.

Niesprawiedliwem jest zatem zdanie, że władza duchowna, nie uznając rzekomo możliwości zbawienia po za widzialnym Kościołem katolickim, uważała wszystkich heretyków za godnych kary śmierci i teżę się od państwa domagała. Wpływanie Kościoła na sądy świeckie miało na celu złagodzenie kary. Klemens VII.<sup>1)</sup> przed bitwą pod Kappel ujmował się za Zwinglianami wobec katolickich kantonów szwajcarskich. Paweł III. zalecał królowi Franciszkowi I. łagodność i zaniechanie kary śmierci, Pius V. ostrzegał Filipa II. hiszpańskiego przed rozlewem krwi w Niderlandach, Innocenty IX. potępił dragonady Ludwika XIV., katolicki parlament paryski w r. 1555 i 1559 wypowiadał się przeciwko traceniu kacerzy. Godnem jest uwagi, że w ostatnim procesie przeciwkacerskim w Szwajcaryi w r. 1747 rząd kantonu lucernskiego odrzucił interwencyę nuncjusza papieskiego. Dodać trzeba, że jeszcze w r. 1753 wydany został wyrok śmierci na heretyka w protestanckim Bernie.

Ratowanie dusz jest istotnem zadaniem Kościoła: celowi temu nie odpowiada kara śmierci za herezyę i schizmę i grzech w ogóle, a sprzeciwia się wprost duchowi Kościoła, który jest duchem Chrystusa. Jeśli natomiast

---

<sup>1)</sup> Schanz l. c. 40.



bezpośrednie zadanie państwa polega na pieczy dóbr materialnych i zachowaniu porządku prawnego, i jeśli heretyk po sprawiedliwym zbadaniu okaże się winnym zakłócenia porządku tego, natenczas wolno państwu w razie nieugiętego uporu użyć stosownie do pojęć współczesnych kary choćby najsurowszej. Kościoła za to winić nie wolno.

Na powyższej zasadzie opierała się inkwizycja, instancja nie kościelna, lecz państwowa, choć ustanowiona za zgodą władzy duchownej. Historia świadczy, że instytucji tej szczególnie w Hiszpanii nadużywali panujący, nieraz w celu usunięcia niedogodnych im ludzi, zajmujących niekiedy wysokie stanowiska kościelne i należących do stanu duchownego. Zbyt surowe stosowanie kar wywoływało niejednokrotnie protest papieży. Sykstus IV. ostro potępił inkwizytorów z Sevilli i nakazał, aby procesy w sprawach religijnych odbywały się w obecności biskupa, mającego działać w kierunku łagodzącym. W roku 1494 grozi Aleksander VI. wielkiemu inkwizytorowi usunięciem w razie niepohamowania surowości. W r. 1509 ekskomunikuje Leon X. ku wielkiemu niezadowoleniu Karola X. inkwizytorów w Toledo, opierających się reformom papieża. Kiedy rząd hiszpański pragnie przenieść sąd inkwizycji także do Neapolu i Medyolanu, opierają się temu stanowczo i skutecznie Paweł III., Pius IV. i św. Karol.

Praktycznie zastosowanie zasady: „Po za

Kościółem nie ma zbawienia“ wobec innowierców ujawniało i ujawnia się jedynie w pragnieniu Kościoła, aby błędzący przez oświecenie i sumienne poznanie prawdy osiągnął cel ostateczny. Za wzorem Chrystusa, który znosił w najbliższem gronie Judasza, jednał niewiernych miłością, przyswoił sobie Kościół zasadę św. Augustyna, że miłować należy ludzi, a zwalczać ich błędy. Stąd też w Wielki Piątek modli się Kościół za ludzi wszystkich stanów, za niewiernych, żydów, heretyków i schizmatyków, aby Bóg udzielił im zasług Ukrzyżowanego i przywiódł do poznania prawdy.

Każda religia, w przeświadczeniu o prawdziwości swych zasad, dogmatycznie musi być wyłączną, nietolerancyjną, tj. uznawać za błędne nauki inne, sprzeczne z zasadami swemi i jako takie zwalczać je środkami dozwolonymi. Odstępując od zasady, że sama i wyłącznie jest w posiadaniu całej prawdy i dogmatów przez Boga objawionych, zaprzeczałaby racji własnego bytu. Dogmatycznie zatem, w stosunku do zasad, religia samoistna jest nietolerancyjną. Do tej nietolerancyi dogmatycznej Kościół katolicki śmiało i dumnie zawsze się przyznawał, przyznaje i przyznawać będzie.

Praktycznie wszakże, w stosunku do ludzi obcego wyznania poczuwa się Kościół za wzorem Chrystusa do obowiązku stosowania miłości bliźniego t. j. do tak zwanej tolerancyi cywilnej czyli obywatelskiej.

Wyraz „tolerancya“ zawiera pojęcie czegoś niestosownego, niewłaściwego, co właściwie nie powinno wcale istnieć, co jednakże cierpi się i znosi, bo innego wyjścia nie ma. Nie w tem znaczeniu toleruje Kościół błędzących, jakoby do tego zmuszony był rzeczywistością stosunków współczesnych, dla tego że nie ma innej na to rady. Przeciwnie, przypominając wiernym bezustannie przykazanie miłości bliźniego, na pytanie: kto jest mym bliźnim, stale odpowiada: Każdy człowiek bez wyjątku, chrześcijanin, poganin, żyd, heretyk itd. „Bracia, niezgadzający się z nami w wierze“, mówi jeden z nowoczesnych pasterzy katolickich<sup>1)</sup>, „mają prawo żądać od nas więcej niż tolerancyi t. j. sprawiedliwości... Nie wystarczy, że znosimy ich lub wyrozumiale tolerujemy. Przeciwnie — jesteśmy zobowiązani przyznawać im to, do czego mają prawo... Błądzący i grzesznicy więcej mogą od nas żądać niż wyrozumiałości i tolerancyi: winni im jesteśmy miłość“.

Nie mniej gorąca miłość Chrystusowa drga w słowach jednego z współczesnych książąt Kościoła polskiego<sup>2)</sup>, gdy po wykazaniu błędów protestantyzmu i prawosławia dodaje: „Słowami mojemu nie chcę urazić ani jednego protestanta i wolałbym, żeby ten mój list pasterski

<sup>1)</sup> Ks. Haffner, biskup moguncki.

<sup>2)</sup> Ks. Arcybiskup Biłczewski, List pasterski: „O Kościele Chrystusowym“, 71.

nigdy nie istniał, gdyby miał wywołać rozterkę religijną, a nie głębsze tylko zastanowienie się nad prawdą objawioną, sprawiedliwą ocenę i miłość ku Kościołowi katolickiemu. Bo mimo największej różnicy religijnej wszyscy jesteśmy tą samą krwią Chrystusową odkupieni. Wiadomo mi też przecież, że cząstka protestantów to podwójnie moi bracia: i jako chrześcijanie i jako Polacy.

Tak samo nie chcę sprawić przykrości żadnem słowem braciom Rumunom, wśród których żyje część moich dyceezjan, ani ludowi rosyjskiemu, bo wiem, jak bardzo on jest religijnym i jak tam także między ludźmi wykształconymi wiele jest dusz spragnionych prawdziwej wiary“.

Na rozróżniani między tolerancją dogmatyczną a tolerancją obywatelską opiera się stanowisko Kościoła w sprawie równouprawnienia politycznego innowierców<sup>1)</sup>. Dziś, gdy jedność kościelna rozbita, a większość innowierców znajduje się w błędzie materialnym, pragnie Kościół równych praw dla wszystkich, choć nie wyrzeka się nietolerancji

---

<sup>1)</sup> Gorliwość św. Kazimierza, wpływającego na ojca, aby nie zezwalał na budowę nowych kościołów schizmatycznych jest zrozumiałą i uzasadnioną w świetle pojęć i stosunków wieku XV. Natomiast nie sprzeciwimy się sprawiedliwości, jeśli według wyobrażeń tolerancyjnych XX. wieku sądzić będziemy postępowanie rządu schizmatycznego, który w dobie co dopiero minionej nie zezwalał na odbudowanie walących się kościołów i krzyżów katolickich, a szkolnej młodzieży katolickiej przeszkadzał w obchodzie uroczystego święta św. Kazimierza, jako wroga ortodoksji.

dogmatycznej. W encyklice o państwie (1go listopada 1885) orzeka Leon XIII: „Nie potępiamy postępowania kierowników państwowych, którzy dla osiągnięcia wielkiego dobra lub dla zapobieżenia złemu ze względu na rozwój rzeczywistych stosunków pozwalają, że każde z różnowierczych wyznań w państwie istnieć może“.

Wniosek tolerancyjny, przedłożony parlamentowi niemieckiemu przez katolików, domaga się swobody i zrównania prawnopolitycznego dla wszystkich wyznań, o ile nie sprzeciwiają się zasadniczym ustawom państwa. W uzasadnieniu wniosku określono stanowisko Kościoła temi słowy: „Nie po raz pierwszy zaznaczamy z zupełną świadomością, że wniosek nasz jest niejako punktem zwrotnym, odstępującym od dawnych doktryn katolickich, które wynikały z odmiennych zupełnie stosunków. Teorye ówczesne wychodziły z założenia, że na ogół ludność była w wierze zjednoczona, że zatem w wnioskach co do teoryi o wspólnem pożyciu obywatelskiem zastosować należało równe dla wszystkich zasady, równe zapatrywania. Ludność zjednoczona w wierze, równocześnie zespolona była w jednej głowie, w papieżu rzymskim. Dla tej jednolitej, katolickiej, średniowiecznej, w wierze zjednoczonej społeczności sformułowano teorye, które się dziś jeszcze tu i owdzie naśladuje, a przeciw którym my się obecnie oświadczamy, ponieważ dziś już istnieć nie mogą.

Jeśli podobne teorye o współżyciu obywateli w państwie ówczesnem cieszyły się ogólnie uznaną sankcyą prawną, to przyczyną tego była wspólna podstawa jednej na ogół wiary. Lecz od dnia, w którym stosunki się zmieniły, gdy znikło społeczeństwo zjednoczone w wierze, gdy różne wyznania chrześcijańskie żyć zaczęły obok siebie, gdy powaga Kościoła rzymskiego nie jest ogólnie uznawaną, gdy wśród ludności szerokie koła odłączyły się od chrześcijaństwa dogmatycznego, odtąd prawodawstwo, mające ułożyć sposób współżycia obywateli państwa, nie może brać za podstawę religii j e d n e g o wyznania.

To streszcza nasze stanowisko, z którego wysnuwamy oświadczenie: w kwestyi współżycia obywateli państwowych zajmujemy stanowisko wolności religijnej, domagamy się równego dla wszystkich prawa, aby każdy obywatel religię swą wyznawać mógł w sposób, jaki odpowiada przekonaniu jego. Nie żądamy tego wyłącznie dla siebie, lecz dla ogółu.

Z swej strony usunąć musimy nieporozumienie, które się tu może zaznaczyło. Jeśli twierdzimy, że za podstawę współżycia obywatelskiego uważać nie chcemy przekonania religijnego j e d n e g o wyznania, to nie orzekamy tem samem, że wszystkie wyznania są nam równoznaczne lub obojętne; żądając tolerancyi religijnej, nie zamierzamy brać w obronę indyferentyzmu religijnego. Pragniemy jedynie, by

nie wykonywano żadnego nacisku państwowego. Nikt nie ma być zmuszany do wstąpienia lub wystąpienia z jakiegokolwiek kościoła. Przynależność do zespołu wyznaniowego polegać winna na wolności“<sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Z mowy Hertlinga w parlamencie niemieckim, 2 maja 1906.





## ZAKOŃCZENIE.

---

Przyznając ludzkości znajdującej się po za Kościołem widzielnym możność zbawienia w sposób nadzwyczajny, nie pozbawiamy tem samem Kościoła katolickiego znamion zawartych w zasadzie: Po za Kościołem nie ma zbawienia. Kto bowiem osiąga niebo w sposób nadzwyczajny, zawdzięcza je pośrednictwu Kościoła katolickiego.

Treść wiary zbawczej, — pierwszego i nieodzownego etapu na drodze do nieba — czerpie się z instytucyi Chrystusowej, która pod niezawodną, nieomylną opieką Ducha świętego strzeże prawd sobie powierzonych. Jeśli kto prawdy zbawcze poznał dostatecznie w społeczności niekatolickiej, nie trudno je wywodem historycznym odnieść do prazródła, do Kościoła katolickiego. Pismo święte, któremu szczególnie protestanci przyznają nadzwyczajną zbawczą siłę, jest wyłączną własnością Kościoła katolickiego; jemu zawdzięczamy zachowanie i uznanie charakteru nadprzyrodzonego ksiąg biblijnych. Od Kościoła katolickiego otrzymali innowiercy biblię, Nowy Testament. Nadprzyrodzonym aktem wiary poczuwają się innowiercy pośrednio do przyna-

leżności do Kościoła katolickiego o tyle, że gotowi są spełnić wszelkie obowiązki i przepisy, jakimi Chrystus określił zwykły sposób zbawienia.

Nikt nie zdoła wzbudzić aktu wiary nadprzyrodzonej bez pomocy łaski boskiej. Wszelkie zaś łaski oddał Chrystus na własność Kościołowi. Stąd i poganin zawdzięcza łaskę zbawienia Kościołowi Chrystusowemu. Stwierdza to nie tylko liturgia Wielkiego Piątku, błagająca o zbawienie pogan i innowierców, lecz i codzienna praktyka Kościoła, bezustannie ofiarująca zasługi Chrystusowe we Mszy św. na zbawienie całego świata. Codziennie tysiące kapłanów do Boga wznosi kielich, „ażeby przed obliczem Boskiego Majestatu Twego za nasze i całego świata zbawienie jako wonny zapach był przyjęty”. Ofiara Mszy św. wyłączna i nieodłączna własność Kościoła katolickiego, trwać będzie wszędzie i do skończenia świata. Kto zatem dozna łaski zbawienia, zawdzięcza ją Bogu, Chrystusowi i Kościołowi katolickiemu, a mimowoli i bezwiednie stwierdza, że po za Kościołem nie ma zbawienia.

Nasuwa się jeszcze pytanie: Dla czego Kościół, choć wysyła źródła łask zbawien-nych po za swe granice widzialne, stara się równocześnie z ogromnym nakładem pracy misyjnej o nawrócenie niewiernych i innowierców na katolicyzm? Mimo zarzutów ambicji, pragnienia władzy nieograniczonej, Kościół zawsze do ogarnięcia świata religią katolicką dążyć

musi, by spełnić wolę Najwyższego i coraz dalej rozszerzać chwałę bożą. Poświęcenie i ofiary misjonarza czerpią swe siły żywotne przede wszystkim w miłości Boga, w miłości Chrystusa. Podsyca je zarazem miłość bliźniego, która pragnie jak najszerszym warstwom ludzkości uprzystępnąć drogę do zbawienia n a j l a t w i e j s z ą, a drogę Wszechmoc Serca Jezusowego wytknęła szlakami katolicyzmu i zniezliczonemi uposażyła łaskami.

Z łask tych — wprawdzie niekoniecznie nieodzownych do zbawienia — wydziedziczeni są niewierni i innowiercy.

Nie znają oni ani Słowa Bożego w całej pełni i prawdzie; uchyleniem się z pod powagi nieomylnego nauczycielstwa pozbawili się pewności zrozumienia Pisma św.; nie mogąc zawierzyć wykładom nauczyciela lub kaznodziei prywatnego, skazani są na badanie samodzielne. Choćby mieli czas, zdolności i ochotę ku temu, daleko im jeszcze do pewności posiadania prawdy.

Najcenniejszym przywilejem katolika to bezpośredni dostęp do zbawczych źródeł Nowego Testamentu, sakramentów św. Nie ma chyba wierzącego katolika, który biorąc udział w Ofierze Mszy św. i Komunii św. nie odczułby pokrzepienia duszy do walki z pokusami, namiętnościami, złemi skłonnościami, któryby nie pomnożył męstwa i cierpliwości w dźwiganiu krzyża.

Nadto zbywa innowiercom na łaskach sakramentu pokuty. Wprawdzie i katolik ma starać się o wzbudzenie żalu doskonałego, pochodzącego z miłości Boga; lecz w trybunale pokuty do zgładzenia grzechów wystarcza żal niedoskonały, pochodzący raczej z motywów więcej ludzkich, z obawy kary wiecznej, zawierający choćby początek tylko miłości Boga. Ułatwienia tego pozbawieni są niekatolicy, dla których jedyne wyjście z stanu niełaski stanowi żal doskonały. Nie przekracza on wprawdzie sił ludzkich i jest wszystkim przy pomocy łaski dostępny, lecz nie ma zapewne człowieka skruszonego, któryby z całą pewnością mógł sobie powiedzieć, że żałował rzeczywiście z pobudek doskonałych; rodząca się stąd stała niepewność straszne duszy wierzącej sprawiać musi udręczenie. Zresztą sakrament pokuty nie tylko gładzi grzechy w przeszłości popełnione, lecz nadto działa kojąco na przyszłość, udzielając siły i utwierdzenia do dalszej walki. Spowiednik jest równocześnie sędzią i lekarzem, zapobiegającym nieszczęściu.

Z innych sakramentów wyszczególniamy Olejem św. namaszczenie; jak wielka liczba dusz dzięki temu właśnie sakramentowi w ostatniej jeszcze chwili wiecznemu uszła zatraceniu, okaże Bóg w przyszłym życiu.

Sakrament kapłaństwa sprawia, że katolik bezsprzecznie z większem zaufaniem uciekać się może do sługi bożego, niż innowierca do

swego duchownego, któremu sam według własnego uznania władzy udziela.

Zbývá jeszcze braci błędzącej na błogosławieństwach naszych sakramentalii i podniosłości ceremonii kościelnych. Odczuwając brak ten, niektóre sekty protestanckie usiłują je dziś naśladować, oczywiście nie co do istoty, lecz co do czezej formy.

Tylko my katolicy żyjemy świadomością Obcowania Świętych, przynależności z nimi do jednego Kościoła. Owe rzesze, znajdujące się po za Kościołem, nie szukają pomocy i poparcia u niebiańskich zastępów, wśród których króluje Matka, „o której nie słyszano jeszcze od wieków, aby ktokolwiek do niej się uciekał, od niej został opuszczony“.

W słonecznych blaskach łask Kościoła dostojnie uwydatnia się znaczenie i doniosłość modlitwy codziennej:

Przyjdź Królestwo Twoje!





# TREŚĆ.

---

Wstęp . . . . .	5
-----------------	---

## CZĘŚĆ PIERWSZA.

Zwykły sposób zbawienia w przynależności do duszy i ciała Kościoła . . . . .	11
--	----

R o z d z i a ł I. Konieczność przynależności do duszy Kościoła . . . . .	11
A. Dusza Kościoła . . . . .	11
B. Znamiona przynależności do duszy Kościoła . . . . .	15
1. Wiara nadprzyrodzona . . . . .	15
2. Łaska uświęcająca . . . . .	20
3. Dobre uczynki . . . . .	26

R o z d z i a ł II. Obowiązek przynależności do ciała Kościoła . . . . .	31
A. Ciało Kościoła . . . . .	31
B. Cechy przynależności do ciała Kościoła . . . . .	36
1. Charakter sakramentalny chrztu św. . . . .	36
2. Jedność wiary . . . . .	42
3. Jedność duszpasterstwa . . . . .	52
4. Jedność kultu . . . . .	66

## CZĘŚĆ DRUGA.

Nadzwyczajny sposób zbawienia w przynależności li do duszy Kościoła . . . . .	75
---	----

R o z d z i a ł I. Paganie . . . . .	75
A. Jawna droga zbawienia . . . . .	74
B. Tajna droga zbawienia . . . . .	78
C. Opatrznościowe drogi zbawienia . . . . .	96
D. Postępowanie Kościoła wobec pogan . . . . .	93



R o z d z i a ł II. Żydzi, Mahometanie, Bud- dyści i t. p. . . . .	96
R o z d z i a ł III. Dzieci niechrzczone . . .	97
R o z d z i a ł IV. Heretycy i schizmatycy ma- teryalni . . . . .	99
R o z d z i a ł V. Wyklęci . . . . .	103
R o z d z i a ł VI. Samobójcy . . . . .	105
R o z d z i a ł VII. Heretycy i schizmatycy for- malni . . . . .	107
Tolerancya Kościoła wobec innowierców . . .	113
Zakończenie . . . . .	135





## Literatura:

- Schanz: Apologia chrześcijaństwa. Bóg i Kościół. Przekład Gostomskiego. Warszawa 1907.
- Hugon: Hors de l'Église point de salut. Paris 1907.
- Bonomelli: Die Kirche. Przełożył Holzer. Freiburg i. B. 1903.
- Fr. Schmid: Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit. Brixen 1899.
- Bilczewski: List pasterski „O Kościele Chrystusowym“. Lwów 1907.
- Fr. Schmid: Ausser der katholischen Kirche kein Heil. (Theolog. prakt. Quartalschrift. 1905. I.) Linz.
- Extra Ecclesiam nulla salus. Offenes Schreiben vom Eleutherius an Philalethes. (Theol. prakt. Quartalschrift. 1905. IV.) Linz.
- Al. Schmid: Apologetik. Freiburg i. B. 1900.
- Fischer: De salute infidelium. Essen 1886.





# WIEDZA I WIARA.

---



Ks. Dr. Franciszek Barda.

# WIEDZA I WIARA



Zarys dziejów  
i zasad ich stosunku.



Poznań.

Nakładem i czcionkami Drukarni i Księgarni św. Wojciecha.

1910.

---

---

ZA ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.

---

---



## Wstęp.

Kto zwiedzał rzymskie Campo Santo, owo miasto umarłych, nie mógł pominąć, opodal wejścia, krużganka usianego pomnikami, które rzewne przywodzą myśli i uczucia. Wspomnimy tylko prześliczną rzeźbę matki, dogorywającej w fotelu, której na szyję rzuca się synek i główkę swą tuli do macierzyńskiej piersi. Przy końcu krużganka, ozdobionego wspomnianą sceną, oddaną w marmurze, widać niewielki biust, jaki nie tyle artystyczną wartością ściąga na się uwagę, ile ciekawym napisem. „Non flectar“ brzmi czarnemi literami wyryty napis, a kto go odczyta, mimo woli staje i szuka wyjaśnienia słów tajemniczego napisu.

Opuuszczamy historję pomnika i jego napisu, wystarczy powiedzieć, że jest dziełem „Wolnej Myśli“, składającej nim hołd kapłanowi apostacie, który uważał sobie za ujmę, ugiąć rozum przed powagą Kościoła.

Nic lepiej nie odda, ani określi stosunku wiary do wiedzy, jak go pojmują t. zw. postępowi uczeni, jak go oddała i określiła sama „Myśl Wolna“ wspomnianym napisem. „Non flectar, nie ugnę się“, zostało fundamentalną zasadą t. zw. postępowej wiedzy, którą poświęcić

na rzecz wiary, znaczyłoby z gruntu zniwieczyć rzetelną, prawdziwą wiedzę.

Stąd patrzymy dziś na zaciętą walkę. Na dwa obozy podzieliła ona ludzkość. Jeden obóz stoi pod chorągwią, której godłem „rozum wszystkim dla człowieka“ — alfa to i omega, początek wszelkiej oświaty i prawdy — źródło, z którego wychodzi ruczaj zrazu niewielki, przybierający zwolna rozmiary coraz potężniejszej rzeki. — Imię jej postęp, co niezna granic, ani hamulca w swym pochodzie olbrzyna. To jest owo bożyszcze jedyne, godne nazwy ideału — ideału, który zdolny ruszyć z posad bryłę ziemi, na nowe ją pchnąć tory, nowe zapalić światła, nieznane odkryć światy — światy bez końca. Ta ewolucya ducha ludzkiego z żywo-tnych jego własnych sił wysnuwana, to Bóg prawdziwy, przed którym aż po ziemię ma się schylać ludzkość cała — jeżeli nie chce na się ściągnąć nazwy: ignoranta, wstecznika, zaco-fańca lub innego podobnego kroju epitetu. Wszystko, coby mogło sprzeciwić się czystemu rozumowi, coby nad nim zapragnęło hegemonii i pokusiło się o wytrącenie berła prymatu z ręki racjonalizmu, to wróg jego nieprzejednany, z którym w żadne nie należy wchodzić układy i kompromisy.

Do wiedzy bowiem świat cały przynależy, ona ma i jedynie mieć może po temu prawa, nie urojone, ni wymarzone, lecz gruntownie udowodnione, uświęcone powagą zdrowego rozumu.

Jedno tedy skrzydło wspomniany obóz daje ludzkości; rozum, wiedza, mówi, ludzkości aż nazbyt wystarczy, na tem skrzydle ma się wznosić aż hen wysoko — w nieskończoność. Chcemy na to dowodów, podadzą ich stosi na każdym polu umiejętności i teoretycznych i praktycznych. Nagromadzone skarby ducha, wiedzy — wynalazki, które tak wygląd świata zmieniły, że nieboszczyk, co przed wieki spoczął w grobach ojców, gdyby zmarłychwstał, myślałby, że to dziś inny świat, inna ziemia, inne niebo, nie to, co było za dni jego życia, — wszystko to dobytek rozumowej wiedzy, która się śmiało z pęt wyrwała, podeptała obcą powagę, oparła się o potęgę ludzkiego rozumu, zaufała jej i dla tego doszła tak daleko. A przyszłość — przyszłość do niej należy.

Zwróćmy oko na obóz drugi. -- Odmienny on przedstawia widok, ale dziwnie do siebie pociąga. Obóz pierwszy cechuje chorobliwa gorączka, uwijanie się, krzyk i zgiełk, jako dziać się zwykło na pokładzie w chwili, gdy okręt tonąć poczyną. Inaczej w obozie przeciwnym. Spokój, równowaga, pewność, że się zmierza do wytkniętego celu, okraszona miłością, wdzięczne mu nadaje rysy. Ta niezamącona pogoda musi się dobywać z mocnych fundamentów, na których obóz położył budowę ducha. Różnią się one nieco od zasad obozu pierwszego. Obóz drugi dodaje ludzkości skrzydło do lotu jedno więcej. Rozum, wiedza, to

dla ducha mało, trzeba mu dać coś nadto. Jeżeli naprawdę on nadal ma zostać rozumnym, należy mu się jeszcze wiara, wsparta na gruncie Boskiego objawienia. Więc chorągiew drugiego obozu hasłem: „prócz rozumu jeszcze wiara“ grupuje szermierzy do zapasów z przeciwnikiem.

Nie na wszystkie twierdzenia obozu postępowego on się pisze, nie wszystkie bez dyskusji przyjmuje. Odczytuje on jeszcze zdania między wierszami twierdzeń przeciwnika pominięte i niemi przeciwnika do muru naciska, broń jego własną przeciw niemu obraca. Nie samej wiedzy przyznaje on zdobycze wieków minionych — ale na zasadzie „magis amica veritas“ odchyła z pomroku drugi cywilizacyjny, kulturalny czynnik, wiarę. Otwiera księgę ludzkich dziejów i przerzuca jej karty. Na każdej stronie, czyta o błogich skutkach chrystyanizmu. Od zarania aż dotąd ileż Kościół katolicki dał namacalnych dowodów, że jest drogą, prawdą i żywotem.

Jeżeli wiedza chlubi się z odniesionych zwycięstw, to niemało z nich zawdzięcza objawionej religii, jako swemu drogowskazowi. W każdym razie tryumfy wiedzy nie mogą przyćmić blasku i chwały katolicyzmu. Wiedza bowiem nie zaspokoi nigdy głodu duszy, nie rozwiąże zagadek życia. Jedna religia objawiona rozprasza ciemne wątpliwości, bo jest prawdą, której nie krępują więzy ograniczonego stworzenia, bo zstępuje z wysocza od Ojca

światłości. Wreszcie nawet najdoskonalsza wiedza nie zastąpi wiary, ponieważ nie będzie dla ludzkości drzewem życia. Wiara tylko zdolna ożywić ludzkie plemię, jeno ona silna wykrzesać iskry z twardego kamienia ludzkości, mocna zapalić płomień bohaterskich cnót, bo jest żywotem.

Obóz idzie dalej; analizuje i badawczym wzrokiem przebiega drogi rozumu ludzkiego, wykazując, że znów nie są tak czystymi i świetlanymi, jak je pierwszy obóz maluje. Nie odsądza wiedzy od słusznych zasług, nie przeczy zdobyczy — ale poza tem dorzuca jeszcze skromne „ale“ ...

I nieszczęsne „ale“ staje się kamieniem obrazu. Ono to wywołało i wywołuje bezustanny bój wyżej naszkicowanych obozów. A bój on nierówne przechodzi koleje losów, w różne przedziera się fazy — raz zaciętym bywa — to znów słabnie załagodzony ukojeniem przeciwnika. Przebiegnijmy pokrótce ważniejsze jego chwile, popatrzmy na walkę wiedzy i wiary.

### Dzieje stosunku wiedzy i wiary.

#### *Epoka starochrześcijańska.*

Celem uniknienia zawikłań nadmieniamy, w jakim znaczeniu bierzemy wyraz „wiara“, ponieważ, jak wiadomo, „wierze“ nie jedno nadają znaczenie. Przez wiarę rozumiemy

zbiór prawd, które Bóg objawia człowiekowi, a on je dla powagi Bożej przyjmuje i za prawdę uznaje. Podstawą tedy tej wiary, to objawienie pozytywne.

Wobec tego ścieśnionego znaczenia „wiar-y“ nie uwzględniamy walki wiedzy z wiarą przedchrześcijańską, pogańską. Ale boć tam o istotnym sporze mowy być nie mogło. Wówczas na kruchych wspierały się podstawach wierzenia pogan, choćby oni tak doniosłą odgrywali w dziejach rolę, jak Grecy i Rzymianie. Co do tego punktu trudno odmówić racyi Draperowi, który pisze: „Gdy więc statki ich (Greków) zwiedziły wszystkie zakątki Czar-nego i Śródziemnego morza, to starodawne dziwy, opiewane w *Odysei*, a uświęcone wiarą powszechną, okazały się całkowicie niebyłymi; a dalej po dokładniejszym zbadaniu przyrody odkryto, iż *Olymp* był złudzeniem, a niebiosa niczem innem, jak przestrzenią usianą gwiazdami. Po zniknięciu siedlisk zginęły i bóstwa, tak *Homerowe* jońskiego typu, jak *Hezydowe doryckiego*“<sup>1)</sup>). Szkoda tylko, że podobną miarę autor stosuje do chrześcijaństwa, o czem później napomknąć wypadnie.

Religie pogańskie były to prześliczne zamki, zbudowane na lodach. Skoro tylko słońce weszło, wnet lody stopniały, a wraz i zamki urocze poszły pod wodę. Wyobraźnia, namię-

---

<sup>1)</sup> Cf. Jan Wilh. Draper: *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, przełoż. Jan Karłowicz, Kraków 1903. Wyd. 3, str. 142 i n.

tnościami kierowana, je pobudowała, układając niewyraźne cegiełki, tradycyi i naturalnego głosu rozumu według swego widzimi się.

Powoli budzi się ze snu rozum — i poczyną działać. Otaczająca natura dostarcza mu sporo materiału do rozmyślań i dociekań. Skąd się wziął świat widzialny z całym zasobem istot martwych i żyjących, jaka jego pierwsza przyczyna bytu? I rodzi się filozofia grecka, przechodzi różne etapy rozwoju, aż szczytów dobiega w Platonie i Stagiryście. Rzym pożycza sobie mądrości helleńskiej, bo na samodzielność na tem polu go nie stać.

Alić z pojawieniem się filozofii wszczyna się sceptycyzm religijny, dysharmonia między tradycyjną wiarą a wiedzą, wszakże tylko w teorii, na polu spekulacyi, bo w praktycznem życiu Zeus czy Jupiter i całe czereda reszty bogów i bogiń nie mogła się skarżyć na brak ofiar i innych form czci i pamięci<sup>1)</sup>.

Burzy filozofia boskie mity, ale sama za słaba, by na gruzach tradycyjnej wiary wybudować czyste pojęcie Bóstwa, stosunku człowieka do Boga, niezdolna, by wydać i ugruntować zadawalniający światopogląd, bo według Cicerona tylko same dają prawdopodobieństwa<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Cf. Renan: *Étud. d'hist. relig.* 7. 8. wedł. Fr. Mach. *Die Nothwendigkeit der Offenbarung.* Mainz 1883.

<sup>2)</sup> *Quaest Tusculan.* I. 9: eos qui philosophiae dant operam, non arbitrari Deos esse.



Plato i jego uczeń Arystoteles najwięcej podają zdrowego pokarmu filozoficznego, a ileż w nim jeszcze braków niemałej wagi. Duch ludzki, żądny nowości, nie zadawała się ich strawą i przerzuca się z systemu do systemu, coraz to nowe wymyśla kombinacye, obala system jeden po drugim, ponieważ mu żaden nie dogadza — a w tej pogoni ludzkiej myśli raz po raz wybija się na wierzch ciemna nieć zwątpienia. Sceptycyzm, on jeden, co zawsze popłaca i znajduje zwolenników, on jeszcze jeden, co stale z widowni nie ustępuje. „Veri nihil, omnia ficta (nic prawdy, wymysłem wszystko) mówił odnośnie do bogów przyjaciel Scipiona, poeta Lucilius (Fragmen. ex sat. l. 20); stąd tak często rozbrzmiewa na lutni natchnionych wieszczów: „carpe diem“, t. j. „używaj świata, póki służą lata“<sup>1)</sup>) — prawidłowo wysnuty wniosek z przesłanek sceptycyzmu.

Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światłość wielką: i siedzącym w krainie cienia śmierci wzeszła im światłość<sup>2)</sup>).

Zmęczony świat starożytny ciąglem szamotaniem, zgryziony roztrojem ducha, który się rwał do prawdy i szczęścia, ale opalał sobie skrzydła do lotu żarem zepsucia moralnego, padł w objęcia nadziei. „Ludzkość nie podoła

---

<sup>1)</sup> Indulge genio, carpatulus dulcia, nostrum est. Quod vivis cinis et manes et fabula fiet.... Persii Sat. V. 151. sq. ed. Otto Jahn, Lipsiae 1843, str. 57.

<sup>2)</sup> Św. Mateusz, rozdz. 4. w. 16.

sama się dźwignąć“, oto wspólne wszystkim wołanie. Wschód czeka ratunku z zachodu, a zachód zwraca znów swe oczy ku kresom wschodu. Wszyscy utkwili zwrok na niewielkiej krainie — Judei. I Judea nie zawiodła nadziei całej ludzkości, dała jej Boga, który zbliżył się ku niej schorzałej jako niebieski Samarytanin i miłośnie się nachylił, w jej rany kojącą wlewając oliwę. Jutrzenka złota lepszej przyszłości zaiskrzyła się na niebie, spadł ciężar z piersi człowieka, który się jeszcze zdrowego rozsądku nie wyrzucił, człowiek swobodniej odechnął.

Ciekawa rzecz i uwagi godna, jak pojmował Bóg-Człowiek stosunek wiedzy do wiary — On, który bieg wypadków zwrócił na odmienne drogi, On, przed którym wieki chyła swe czoło, zginają kolano, On, który nawet dla racjonalisty nie przestanie być nigdy przedmiotem podziwu, zachwytu, uwielbienia — On, dawca zakonu. Może poruszony problem wyda się dziwnym, może mu kto zechce odmówić racji bytu. I słusznie postąpi, jeżeli „wiedzę“ weźmie w ścisłym słowa znaczeniu — jeżeli ją pojmie, jak ją dziś każdy rozumie jako skarbnicę wyników różnych gałęzi nauki. Chrystus Pan nie brał wiedzy w pojęciu tak różniczkowanym, pełnem, ponieważ ona w świecie, w którym się Zbawiciel obracał, nie była osiągnęła stopnia rozwoju i doskonałości, w jakim dziś staje naprzeciw wiary — idąc z nią w zawody. To prawda — ale mimo

wszystko już za Jego czasów występują obok objawienia rodzić wiedzy, rozum ludzki — i pierwsze zawiązki przyszłej wiedzy postępowej, słowem pojawia się wiedza w formie przyczyny-źródła późniejszej ewolucyi myśli ludzkiej.

Obaczmy, co zakonodawca myśli o rozumie ludzkim, jakie mu naznacza miejsce? Powiemy krótko: godne, zaszczytne, naturze jego w zupełności odpowiadające. Znane z doświadczenia, choćby przeciętnie rozwiniętemu człowiekowi, prawa rozumującej jego natury. Nic nie przyjąć bez racyi, bez motywu dostatecznego, oto podstawowe, silne jak granit, prawo ducha ludzkiego. Stąd to na naszych ustach bez przerwy: dla czego? A dla czego to lub owo istnieje, dla czego to lub owo się dzieje, dla czego temu mam wierzyć — dla czego i bez końca „dla czego“ kołata i dochodzi przyczyny każdej rzeczy, każdego wypadku, każdego aktu. I póki nie znajdzie wystarczającej odpowiedzi, póty duch ludzki niespokojny, niezadowolony, póty się męczy i ślęczy nad rozwiązaniem zagadnienia. Wie o tem Chrystus Pan i szanuje to prawo ludzkiego rozumu. Przynosi światu dobrą nowinę, która w jednym szczególe wyrasta ponad bystrość i przenikliwość ludzkiego ducha. Głosi prawdy o całe niebo wyższe, niż które rozum ludzki potrafi zupełnie zgłębić. Ale przytem nie zapoznaje praw ludzkiego rozumu, który nie może na ślepo przyjmować, cokolwiek mu podają,

który dopomina się przetrawienia materyału. On przyjmie naukę, nawet dlań niezrozumiałą, ale do tego aktu muszą go zniewolić racje zdrowego rozsądku.

Pan Jezus stosuje się do powyższego prawa, stwierdzając swą naukę cudami. Te zaś nadzwyczajne znaki torują drogę rozumowi do wiary w objawione prawdy. Rozum pojmuje, że żadna siła przyrodzona podobnego nie wywoła skutku, jedynie wszechmoc dokazać tego zdolna.

Jeżeli zatem Pan Bóg spełnia cud, to świadczy o prawdzie dotyczącej nauki. W ten sposób cuda podają rozumowi dostateczną pobudkę wiary w objawienie.

Sposób działania Chrystusa Pana jest równocześnie praktycznem wyznaniem Jego osobistego poglądu na stosunek wiedzy do wiary, a stosunek to całkowitej zgody.

Zwróćmy jeszcze uwagę na jeden rys z życia Pana Jezusa.

Oko w oko spojrzały sobie: wiedza świata pogańskiego i Boża mądrość w chwili, w której przed Piłatem stanął Chrystus Pan. „Jam się na to narodził i na tom przyszedł na świat, abym świadectwo dał prawdzie“, mówił Zbawiciel. A co jest prawda? zapytał ironicznie Piłat i odszedł, nie czekając na odpowiedź, bo już dawno był zwątpił o zdobyciu jakiejkolwiek prawdy, tylu filozoficznymi zawiedziony systemami. Nie chodzi nam o Piłata, lecz o Chrystusa Pana. Pan Jezus, jak sam wyznał, przyszedł dać

świadectwo prawdzie. Nie można wątpić, że w umyśle Zbawiciela „prawda“ znalazła najszerszy zakres swego znaczenia, że objęła nadprzyrodzoną i przyrodzoną prawdę. Już za dni Chrystusa Pana cieszyła się ludzkość zdobyczą niektórych prawd przyrodzonych. W ciągu następnych wieków miała ich zdobyć więcej i doskonalej. Pan Jezus przyszedł dać świadectwo swem objawieniem i pierwszym i drugim. Z tego widać, że Zbawiciel wyraził w swej katerycznej odpowiedzi, co sądzi o stosunku wiedzy i wiary. Objawienie to świat wiary, a prawdy przyrodzone to świat wiedzy. Ponieważ Pan Jezus dawał objawieniem świadectwo i przyrodzonej prawdzie, wcale wyraźnie zaznaczał zgodę wiedzy i wiary.

Apostołowie zrozumieli swego Mistrza. Nie innej oni hołdują metodzie, nie z innemi występują zasadami. Najgłębszy z nich myśliciel, jeśli rzecz po ludzku mamy sądzić, nie tylko, że przyznaje zgodność wiary i wiedzy — ale od ostatniej domaga się, by była drogą do wiary w Boga<sup>1)</sup>. O tem przeświadczony, nie waha się stanąć przed ateńskim Areopagiem i spokojnie przed Epikurami i Stoikami wykladać „nieznajomego Boga“.

Następuje wiek apologetów chrześcijańskich.

Chrystus Pan nie uczył filozoficznie, t. j.

---

<sup>1)</sup> Rzym. r. I. w. 19 n.

na wywodach rozumowych nie opierał swej nauki, ale na mocy Bożej. Rozwiązywał jednak prawdy filozoficzne, które świat nękały. Tę naukę chrześcijaństwo wiarą przyjęło.

Ta wiara musiała przejść próbę. Żydzi napastowali chrześcijan jako obcych, a poganie ich prześladowali<sup>1)</sup>. Nic dziwnego. Pogaństwo bowiem nie mogło obojętnie patrzeć na opuszczone świątynie, na malejące szeregi swych zwolenników, więc spłoszyło się do zaciętej walki. Rozpoczęło ją niebawem, mieczem i piórem potykając się z Galilejczykiem, by z dwóch stron w ogień wzięty, padł upokorzony u stóp bogów.

Pogańscy pisarze nie przebierają w środkach, szynają i oczerniają religię Chrystusa. Lucyan z Samozaty wyśmiewa tajną sektę chrześcijan w satyrze „O śmierci Peregrinusa”, podczas gdy płaćczyk Celsus pismem „Słowo prawdy” stara się naukowo zniweczyć chrystyanizm.

Pod wpływem podobnej literatury wytwarza się opinia wroga wyznawcom Chrystusowym. Kapłani i Żydzi dedają oliwy do ognia, podniecая ciemne tłumy pospólstwa.

Chrystyanizm musi stanąć na straży swych skarbów i bronić swej prawdy.

Wstają obrońcy chrześcijaństwa, apologety. Znają oni kulturę i filozofię grecką. To też wybierają z niej wszystkie pierwiastki zdrowe i zaprzęgają w służbę objawienia.

<sup>1)</sup> Ep. ad Diognet. c. 5. v. 17.

Odpierają miotane na chrześcijan oszczerstwa, przypisujące im niesłychane zbrodnie<sup>1)</sup> i wyświetlają, o ile potrzeba zmuszała, treść chrześcijańskiej religii, zastanawiają się nad jej stosunkiem do wiedzy pogańskiej.

Justyn, chrześcijański filozof, jest pierwszy, co usiłuje powiązać pogańską wiedzę z chrystyanizmem. Wychodzi z założenia, że i w pogańskiej filozofii są rozrzucone nasionka prawdy, ponieważ to samo Słowo (λογος) ukazające się w Chrystusie w całej swej pełni, istnieje w zarodku w każdym człowieku<sup>2)</sup>. Słowo jest źródłem prawdy. Kto zatem uczestniczy w Słowie, korzysta z jego prawdy. Dla tego pogańscy filozofowie i poeci głoszą tu i owdzie prawdę<sup>3)</sup>, ponieważ i w nich żyją pierwiastki Słowa. Podobne, jak Justyn, zajmuje stanowisko względem greckiej filozofii Athenagoras z Aten. Przytoczeni co dopiero i inni apologeti dają napastnikom odprawę, broniąc rozumnego posłuszeństwa wierze, godząc rzetelną wiedzę z wiarą.

Gnostycyzm, próbujący fałszywą wiedzą naruszyć same podwaliny chrystyanizmu, przyczynia się do wyjaśnienia stosunku wiedzy i wiary. Odtąd bowiem budzi się w Kościele coraz żywszy pęd do umiejętnego uzasadnienia całości i pojedynczych prawd Bożych.

<sup>1)</sup> Tertul. Apol. c. 4. Minucius Felix Octav. c. 30—2. Athenagoras Suppl. c. 34.

<sup>2)</sup> Apol. II. 8. 13. II. 13.

<sup>3)</sup> Bardenhewer, Patrologie. Herder 1901, str. 50.



Filozofia chrześcijańska na zasadzie, że jedna prawda w objawieniu i w rozumie, bada wzajemny ich stosunek; z dogmatu wiary wyprowadza dalsze wnioski rozumowe do sprostowania filozofii, a z pewników filozoficznych czerpie zasady do głębszego rozumienia wiary i tak powstaje umiejętność systematyczna, posługująca się łącznie i objawieniem i rozumem, a ogarniająca w swym zakresie całe pole prawdy<sup>1)</sup>).

Najdoskonalszym wyrazem tego prądu jest Klemens aleksandryjski. Szuka on pośredniej drogi między gnostyckimi wywodami, podkopującymi wiarę, a nieprzyjaznemi wiedzy zapatrywaniemi niektórych katolików. Owocem jego pracy są zasady, normujące stosunek wiedzy i wiary.

Klemens odróżnia prostą wiarę, *pistis*, od umiejętnej, *gnosis*. Ten tylko posiada umiejętną wiarę, *gnosis*, kto wiarę rozumie i potrafi ją uzasadnić<sup>2)</sup>). Nie każdy jednak może nabyć umiejętną wiary, bo długa do niej prowadzi droga. Trzeba bowiem wprzód przejść filozofię, dialektykę, trzeba się zająć badaniem przyrody, by z pomocą tych nauk kusić się o *gnosis*. Kto myśli bez ćwiczenia się w filozofii i w naukach przyrodniczych posunąć się z *pistis* do *gnosis* jest podobny do tego, co chce

<sup>1)</sup> Morawski. Filozofia i jej zadanie, Lwów, 1881 r. t. II.

<sup>2)</sup> Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, Herder, 1903, t. II. str. 56.

zbierać winogrona, nie troszcząc się o uprawę latorośli<sup>1)</sup>.

Klemens określa stosunek chrześcijaństwa do pogańskiej filozofii. Mniej więcej uważa on filozofię pogańską, za co miał Paweł św. Prawo starozakonne.

W liście do Galatów (roz. 3 w. 24) pisze Apostoł narodów: „A przetoż zakon Pedagogiem naszym był w Chrystusie” a w wierszu poprzednim mówił: „A przedtem, niż przyszła wiara, byliśmy pod zakonem strzeżeni, będąc zamknięci ku tej wierze, która miała być objawiona”. To św. Paweł stosował do swych ziomeków Żydów. W miejsce zakonu Klemens podstawia filozofię, a zamiast żydów przeczyta pogan<sup>2)</sup>. Przeciwnikom swej szkoły odpowiada: Najprzód, gdyby nawet filozofia była niepożyteczną, już dla tego samego byłaby pożyteczną, aby dowieść, że jest niepożyteczną. Tudzież ci, którzy nic więcej nie pojęli w filozofii Greków, prócz gołych słów, nie mogą tychże Greków potępić, póki szczegółowo i głęboko ich filozofii nie poznają; gdyż takie tylko zbijanie jest wiarogodnem, które się opiera na znajomości rzeczy... Nie należy zaś sądzić, żebyśmy filozofią Greków, niby czarem jakim uwiedzeni, od wiary się oddalali, gdyż przeciwnie (przez tę filozofię) zupełnie się uzbrajamy i znajdujemy towarzyszkę i orędowniczkę

<sup>1)</sup> Strom. I. 9. (Migne P. G. t. VI. col. 388).

<sup>2)</sup> Strom. I. 5. (Migne, col. 378); VI. 17. col. 838 etc.

wiary. Co więcej; wzajemne zestawianie dogmatów wyświeca prawdę i stąd wynika umiejętność wiary (*ᾠσις*) w czem ma udział filozofia, nie jako główna nauka, ale jako środek do osiągnięcia owocu, który nam w *ᾠσις* wyrasta. Albowiem przez umiejętne poznanie tego, co umysłem ogarniamy, utwierdza się przekonanie o prawdziwej nauce sci. wiary<sup>1</sup>).

Nadmienione słowa wyrażają nie tylko osobisty pogląd Klemensa na wiedzę starożytną, jego usta przemawiają i inni Ojcowie Kościoła. Posługują się oni filozofią 1. by odeprzeć zarzuty pogan, rozwiązać sofismata ich filozofów, drogę duszom dobrej woli do wiary ułatwić.

2. Wiedzą rozumową dowodzą pozytywnie niektórych prawd, wykazując, jak wiedza i objawienie na jedno się godzą, to zaś ma wiarę utrwalić.

3. Rozumieli oni, że filozofia umysł kształci, pogłębia. Dla tego kochali się w tej umiejętności. Umysł nią urobiony stawał się zdolnym do wnikania w tajemnice wiary, do pojmowania ich związku, harmonii i piękności.

Wreszcie pragnienie wszechstronnego poznania Prawdy parło niektórych Ojców do świątyni filozofii. Objawienie odsłania jedną stronę Prawdy, daje poznać Słowo w świecie nadprzyrodzonym. Wiedza zaś zajmuje się jego drugą stroną, odbitą w stworzonym po-

<sup>1</sup>) Klemens Aleks. I. Strom. c. 2. u Morawskiego: Filozofia i jej zadanie, str. 241 i n.

rządku. Dopiero wiara i wiedza razem dają całokształt Prawdy.

Ojcowie Kościoła uprawiali Platona, bo był dla nich Mojżeszem, po grecku mówiącym. Miłość do filozofii platońskiej u Ojców tłumaczy się duchem ówczesnej epoki. Wiara chrześcijańska ścierała się wtedy z Neoplatonczykami; prócz tego Plato w swych pojęciach o Bogu, o duszy, o stworzeniu zbliżał się do gmachu chrześcijańskiego daleko więcej, niż Arystoteles; cóż dziwnego, że wobec tych względów Ojcowie oddawali Platonowi pierwszeństwo przed uczniem jego, Arystotelesem.

### *Wieki średnie.*

Wieki późniejsze nie zapisały ważniejszych chwil problemu: stosunku wiedzy i wiary.

Natomiast wiek XIII olbrzymi sprowadził zwrot w myśli ludzkiej. Zaważył on na szali dziejów umysłowości nie na lat parę, lecz na wieki całe. Wycisnął piętno na pracy ducha tak wybitne, że do dziś na próżno się silą je zatrzeć. Mamy na myśli scholastykę, która różnie brzmi w uszach ludzkich. U jednych będzie ona postępem w rozwoju myśli ludzkiej, u innych ponurym obrazem zacofania i ciemnoty.

Scholastyką oznaczamy system empiryczno-idealny, który nosi charakter poważnego traktowania rzeczy, nie zaś nadużycie scholastycznej metody w przedmiotach błahej wartości, posunięte czasem do śmieszności, co czas

kradnie, a wiedzy nie przynosi żadnego pożytku. A nieprzyjaciele scholastyki wyzyskują właśnie zboczenie jednostek i w czambuł całą potępiają scholastykę. Jak wszędzie tak i tu niech się święci zasada sprawiedliwości „*unuique suum*”. Co godne surowej krytyki, to wytknąć spokojnie, ale też nie pomijać milczeniem, co niezaprzeczoną zdobyczą pracy.

Wyrosła scholastyka, może się nie pomylimy, jeżeli powiemy, z zdrowego rozumu, na który działała potrzeba czasu. Averroes groził zagładą chrześcijaństwu, prawda, nie orężem i zbrojną armią, lecz bronią umysłu, co w tym wypadku o losach rozstrzygało, — wytoczył na Kościół mądrość Arystotelesa. W tej groźnej chwili rozlega się ryk milczącego dotąd wołu. Dominikański mnich, Tomasz z Akwinu wyrывa broń z rąk Averroesa. Arystotelesowi Averroes zmierzał podkopać podwaliny nauki chrześcijańskiej, Stagirytą św. Tomasz te podwaliny umacnia. Arystoteles miał upadek przynieść chrześcijaństwu, a poprowadził je do tryumfu i zwycięstwa. Legł Averroes starty potęgą genialnego Tomasza, a filozofia Arystotelesa została obrońcą nauki Chrystusowej.

Pojawienie się scholastyki w osobie św. Tomasza przypisałibyśmy dalej niedościgłym planom Bożym<sup>1)</sup>. Racyonalistę i deistę, który

---

<sup>1)</sup> Nie chcemy przez to twierdzić, jakoby scholastyka zjawiała się poraz pierwszy ze św. Tomaszem z Akwinu. Początków jej myśli przewodnich i metody należy szukać już wcześniej, w samem źródle objawienia, Piśmie św. i tradycji. Ojcowie greccy i łacińscy

w opatrność Bożą nad światem w ogóle, a w szczególności nad Kościołem Chrystusowym nie wierzy, myśl poruszona nie zastanowi. Co do nas wierzymy słusznie w opatrność Bożą nad Piotrową łodzią. Pan Bóg i On tylko jeden swą wiedzą łączy przeszłość w teraźniejszości z przyszłością. Przyszłość dla nas zakryta. Inaczej z Bogiem. „A nie masz żadnego stworzenia niewidzialnego przed oblicznością Jego; lecz wszystkie rzeczy obnażone są i odkryte oczom Jego<sup>(1)</sup>”. A w innem miejscu Pisma św.: „Oczy Pańskie daleko są jaśniejsze nad słońce, wypatrujące wszystkie drogi człowiecze i głębokość przepaści... Albowiem Panu Bogu pierwiej niżli były stworzone wszystkie rzeczy znajome są<sup>(2)</sup>”.

Jednym, a nieskończonym aktem myśli obejmuje Pan Bóg czas i wieczność całą. Przewidział On hydrę przyszłości: protestantyzm i jego siostrzycę: racjonalizm wszystkich odcięni, więc naprzód chciał swój Kościół opatrzyć w środki obrotne. System scholastyczny, jaki wyszedł z rąk św. Tomasza, w swych głównych zarysach miał nie tylko Averroesa ubezwładnić, on miał być pogromcą protestantyzmu, racjonalizmu, materyalizmu i idealizmu.

Zasługa św. Tomasza według Leona XIII

---

przygotowują treść i formę dla późniejszej scholastyki, a św. Anzelma (1033—1109 r.) słusznie za jej ojca uważamy. Cf. Dr. M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I. Bd. Herder 1909.

<sup>1)</sup> Św. Paweł, list do żydów r. 4. w. 13.

<sup>2)</sup> Ekklez. r. 23. w. 28 i 29.

na tem polega, że: odróżniając, jak należy, rozum od wiary, oboje jednak łącząc przyjaźnie zachował prawa obydwóch, nie ujmując im z godności, tak iż rozum do ludzkich szczytów geniuszem Tomasza wzniesiony, już prawie nie może wznieść się wyżej, ani wiara nie może większej i silniejszej pomocy żądać od rozumu nad tę, którą dzięki Tomaszowi zyskała<sup>1)</sup>).

Krócej i jędrniej nie można przedstawić istoty zdrowego kierunku scholastyki, jak to uczynił papież Leon XIII w przytoczonym tekście.

Tomasz, kiedy w swe dłonie ujmował pług nauki, znajdował grunt już dobrze przygotowany, który tylko czekał na umiejętną rękę. Przeszła bowiem walka nominalistów z realistami, nie bez znaczenia dla przyszłej scholastyki, boć ją toczono o same podstawy wiedzy. Co ważniejsza, tuż bezpośrednio przed Doktorem Anielskim oglądał świat taką znakomitość, jaką był Albert Wielki. Objął ów mąż niepospolitego talentu wszystkie gałęzie nauki, a szerzej swój wzrok roztoczył, niż sam Stagiryta. Owoce jego pracy, obszar umiejętności, w które tchnął nowe życie, prawdziwym zachwycają podziwem.

Prześcignął i sławę Alberta przyćmił uczeń jego własny, Tomasz z Akwinu; ale czyż Tomasz byłby został Tomaszem, gdyby nie prace Alberta Wielkiego, rzecz to dosyć problema-

---

<sup>1)</sup> Enc. Aeterni Patris. 4/8. 1879.



tyczna. Przewyższa uczeń mistrza jasnością i polotem, ale myśli Alberta są dlań tłem i gruntem. Zamarła sława Alberta, bo się przesunęła na Doktora Anielskiego, ale niech Albertowi starczy za wszystko, że z jego szkoły wyszedł Tomasz z Akwinu. On to podstawy niepłonne nadaje scholastyce, on wytycza kierunek, który przetrwa wieki. Różne wiedza wyda o nim sądy, niekiedy za chlubę postępu poczyta wyłom z pod jego wpływów, ale zawsze, czy wcześniej czy później, nabierze przekonania, że wśród powodzi systemów t. zw. filozoficznych (a poprawnie mówiąc, marzeń samolubnych, oprawionych w ramy zewnętrznej erudycji) u Tomasza tylko pewne zasady filozofii, która się nie mija, lecz liczy z zdrowym rozsądkiem ludzkim. Ta niespożytość Tomasza tkwi w połączeniu dwóch źródeł wiedzy: idealizmu i empiryi, z których on wyprowadza rzekę przeczystej prawdy.

Dwa kierunki za dni naszych rozrywają umysł ludzki — idealizm i materjalizm. Ale nie od dziś one chcą się dzielić ludzkością — one nie dziś dopiero ujrzały światłoienne. Początkami sięgają narodzin filozofii w ogóle na łonie ludzkości. Pięknie zauważa ks. Morawski, że ukazanie się idealizmu i materjalizmu tłumaczy sama istota rzeczy. Każdy bowiem z nich ma coś z prawdy — tylko ją na swój sposób paczy, przerabia i obcina. Ponieważ później jeszcze nas ten przedmiot będzie zajmował, więc, by dwa razy rzeczy nie po-

wtarzać, na teraz wracamy do Doktora Anielskiego.

Owóż czego inni nie rozumieją, albo raczej zrozumieć nie chcą, to nie uszło uwagi Tomasa. Bada on i rozważa, nie ucieka przed doświadczeniem, aż wreszcie stawia grunt systemu idealno-empirycznego. Obiera Tomasz pośrednią drogę. Ani idealizm, ani empiryzm nie mogą wytrzymać ostrza zdrowej logiki, lecz pod jej naciskiem na proch się kruszą.

Jeden i drugi kierunek grzeszy jednostronnością — pierwszy, ponieważ gardzi doświadczeniem, drugi, bo osiada na mieliźnie, nie chce wzwyż popatrzeć: przecząc świata duchowego, ogranicza się li tylko na empiryi.

Inaczej Tomasz. Przyznaje obu systemom rację, gdzie na nią zasługują, ale robi krok naprzód — łączy idealizm i empiryę i wyprowadza swój system umiarkowany, rozumowo-doświadczalny, który się do ludzkiej istoty tak harmonijnie dostraja.

Człowiek, tak rozumuje św. Tomasz, ani nie jest czystym duchem, ani martwą i bezwładną materią. Duch i materia wspólnie się składają na ten twór, króla świata widzialnego. Cóż dziwnego, że i najcenniejsza jego czynność, myśl duchowa, w pewnej zostaje zawisłości od drugiej części składowej istoty ludzkiej, od materyi, jako od warunku koniecznego. I tu wiekopomna zasługa Doktora Anielskiego, że każe zmysłom podawać materiał dla władz umysłowych, które mają podany pokarm prze-

trawić i pojęcie rzeczy porodzić. Nie wdajemy się w obszerniejsze rozstrząsanie teorii poznania św. Tomasza; cośmy powiedzieli, da jaki taki obraz, a on na razie wystarczy.

System, który wyszedł z ręki Doktora Anielskiego, koniecznie prowadzi, jak jaki królewski gościniec — do Boga, do wiary w objawienie. I to zapewne solą w oku dla nieprzyjaciół scholastyki. Jedyne to system, który godzi w zupełności, na początku wspomniane skrzydła ducha ludzkiego, że jedno drugiemu nie zawadza, lecz w locie wspomaga i bieg przyspiesza.

Wymyślają na scholastykę i za hańbę jej poczytują, że zasadę „filozofia służy teologii“ opatrzyła swoim „placet“. Jak wszędzie w podobnych razach, tak i w tym wypadku czai się pod okrywą wiedzy, niewiara, w tą lub inną przybrana formę.

Śmiałym i pewnym zamachem określa św. Tomasz wzajemny stosunek obopólnej zgody wiedzy i wiary. Myśl swą i przekonania przeprowadza w całym systemie teologicznym, jego zaś pogląd przechodzi w spuściźnie do miłośników systemu scholastycznego.

Starzy scholastycy dowiedli zgody wiedzy i wiary. Duch pogańskiego odrodzenia, jaki w całej pełni żyć poczyną w wieku 15., z niedowierzaniem patrzy na wspomniany dorobek duchowy scholastyki, a zasada humanisty Pomponatiusa, — już przed nim głoszona: „Może być coś prawdą w filozofii, a równocześnie to

samo błędem w teologii“, przemawia humanizmowi do przekonania.

Nikt zacięciej nie występował przeciw zasadzie zgody wiedzy z wiarą, jak Piotr Pomponatius (1462—1524), sławny nauczyciel szkoły Padewskiej. Jak sam głosił, chciał on tylko objaśniać Arystotelesa i jeżeli dochodził do wyników wprost przeciwnych religii — to jedynie na podstawie zasad jego filozofii. A owe zasady we wszystkich kwestyach, jakimi się Pomponatius zajmował, doprowadzały go zawsze do orzeczeń sprzecznych z wiarą. Ale i dziwić się temu nie można, ponieważ uprawiał on filozofię o kolorycie naturalistycznym, materialistycznym<sup>1)</sup>.

### *Czasy nowożytne.*

Nadszedł koniec wieku XV i wiek XVI, a z nim ozwał się krzyk w całym świecie o reformę. Reforma miała odmłodzić spleśniałego scholastyką ducha ludzkości, a duszonego papizmem odkuć z kajdan i w wolność uderzyć, słowem zamarły świat ducha do nowego wskrzesić życia. I weisnęła się reforma na wszystkie pola, ogarnęła wszystko, ale najwięcej zaważyła w filozofii i teologii. Filozofia odgrzewa teraz dawne systemy, które pamiętają jeszcze Zeusa z Olimpem. Wśród plejady

---

<sup>1)</sup> Stöckl. Geschichte der Philosophie III. str. 213—245.

przedstawicieli królowej umiejętności dwaj na się zwracają uwagę, Bakon i Kartezjusz. Obaj szukają dróg nowych, ale w zasadniczych punktach zgadzają się z scholastyką, a więc należą jeszcze do obozu umiarkowanego, pośredniego. Przecież jednak Bakon przechyla się już widocznie więcej do empiryi, a zaś Kartezjusz do idealizmu i pierwszy przygotowuje podkład dla materyalizmu, a drugi dla panteizmu.

Przewrotu niepomiernego dokonuje w teologii Luter, ojciec w wszystkich następnych reformatorów, którzy wyrastają, jak grzyby po deszczu, a choć się między sobą kłóca i waśnią, w tem jednym „protestować przeciw Rzymowi“ do zgody sobie rękę podają.

Rozpatrzmy się w nauce Lutra, o ile ona emawianego dotyka przedmiotu. Luter to w całym słowa znaczeniu „protestant“, a więc sprawy nie zasypia, jeno protestuje. Nauczał dotąd Kościół rzymski o pierwotnej sprawiedliwości (*iustitia originalis*), do której Pan Bóg pierwszych podniósł rodziców, że to był dar w wszystkich swych szczegółach nadprzyrodzony, bynajmniej człowiekowi nienależny. Luter zapatruje się na ten przedmiot w odmienny sposób. Według niego stan pierwotnej sprawiedliwości, to stan człowieka naturalny, który przeto wchodzi w samo pojęcie ludzkiej istoty. W komentarzu bowiem do 3. rozdz. Genezy poucza, że sprawiedliwość Adama nie była jakimś darem, różnym od ludzkiej natury, lecz przyrodzoną własnością. To też po utracie

pierwotnej sprawiedliwości człowiek już nie miał wszystkich naturalnych przymiotów<sup>1)</sup>).

Nie można się dziwić, gdy z takiego założenia Luter wyprowadza zasadę, że rozum nie jest zdolny w obrębie prawd religijnych własnymi siłami czegoś dokazać, stworzyć jakąś podstawę dla wiary rozumowej, by wiara nasza stała się owem „rozumnem posłuszeństwem”. Czegoś podobnego Luter nie dopuszczał, bo jak zauważył Döllinger<sup>2)</sup>), zuchwałością nazywał każdą próbę pogodzenia wiedzy z wiarą. To wyjaśnia jego nienawiść do Arystotelesa, któremu swym zwyczajem nie szczędzi przezwisk dość dosadnych, zowiąc go komedyantem, głupcem, przeklętym i t. d.

Żeby nas o stronniczość nie posądzono, przytaczamy co w tej kwestyi pisze o Lutrze Paulsen<sup>3)</sup>): „Protestantyzm w swym zaczątku i w swej istocie nie opiera się na rozumie; rozum sam z siebie nie może nic poznać w przedmiocie wiary. Słowo Boże jest jedynym źródłem wiary, zadanie rozumu w stosunku do Pisma św. jest czysto formalne, wynaleźć wła-

---

<sup>1)</sup> Pignataro: *De Deo Creatore*, str. 187. Roma 1908 an.

<sup>2)</sup> Es war nach seiner Meinung der grosse Frevel der hohen Schulen, dass sie das natürliche Licht aufgerichtet, demselben eine Fähigkeit, göttlichen Dingen und geoffenbarter Lehre nachzudenken, zugeschrieben, die Vernunft als ein zu Erforschung religiöser Wahrheit geeignetes Werkzeug gerühmt, eine Vermittlung zwischen Glauben und Wissen gesucht hätten. Die Reformation I S. 443.

<sup>3)</sup> *Philosophia militans*, Berlin, 1901. 38. (wed. Cathrein: Wissen u. Glaube.)

ściwe znaczenie Pisma św. Teologia to filologiczna egzegeza... Rozumowe, filozoficzne ugruntowanie prawd objawionych ani jest możliwe, ani potrzebne, rozum sobie samemu zostawiony prowadzi do przyrodzonego światopoglądu, sfera nadprzyrodzona przewyższa jego siły. Więc zupełny rozdział: rozum niech się nie ima świętych rzeczy, w które wnosi tylko zamieszanie i ciemność. Przyrodzone rzeczy .....może sobie potem według własnej mody porządkować; wiara nie troszczy się o fizykę i kosmologię — oto zapatrywanie Lutra<sup>1)</sup>.

Czytamy wprawdzie w konkordyi (Form. Conc. de lib. arb.), że rozum ludzki jakąś iskierkę tej prawdy, „Bóg istnieje“, posiada, ale w tejże formule reformatorzy wyznają, że rozum ludzki jest w rzeczach duchownych całkowicie ślepy i nie o własnych siłach nie pojmuje. Podobnie mniemają konsekwentni sojusznicy Lutra, tak Ritschl wyklucza z religii wszelką metafizykę, a nawet przyrodzone poznanie Boga<sup>1)</sup>.

Rozdzielił Luter wiarę od wiedzy, jako przedmioty różnorodne, które nic z sobą nie mają wspólnego. Wykluczył rozum z dziedziny wiary, ale niewiadomo, jakiej się trzymał metody logicznej, gdy mu przyznawał rolę sędziego, który miał dyktować kanon wiary. Prawda, że Luter poddawał ów rozum na-

<sup>1)</sup> Cf. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung 3. Bd. 4. Kap. Bonn. 1888.



technieniom Ducha św., a więc orzeczenia rozumu miały być orzeczeniami Ducha św., ale chyba musiał reformator dostrzedz, że to swego rodzaju Duch św., który każdemu co innego szepce, do waśni i niezgody zapamiętałej prowadzi. A jeżeli mimo to nie porzucał swej zasady, widać, że się kochał jedynie w metodzie: „tak chcę, tak rozkazuję, niech za rację starczy wola” — tak, ale to jeszcze nie argument, któryby przekonał. Już Melancton, a później i Luter wracał do okrzyczanej starej filozofii, wiek zaś XVII widział w uczelniach protestanckich tak, jak w katolickich, filozofię w roli: *ancilla theologiae*<sup>1)</sup>, służebnicy teologii.

Rzucił Luter bądź co bądź w nasz problem zaczynę, zarysował plan rozdziału dwóch dziedzin: wiary i wiedzy — znaleźli się, którzy plan w zupełności po myśli mistrza wykonali.

Zbliżyliśmy się do Kanta, ojca niemieckiego idealizmu. On to, zdaniem profesora Fr. Paulsen, (który osobne studyum temu poświęcił<sup>2)</sup>), jest filozofem protestantyzmu „*per excellentiam*”. Dopiero królewiecki filozof pojął jasno zasadnicze myśli, z których Luter począł swą robotę, a nie dosyć że pojął, lecz i konsekwentnie rozwinął.

Trzy punkty filozofii Kanta uwydatnia Paulsen: 1. Autonomia rozumu (*Vernunft*). Najwyższa to instancja prawdy, dobra i zła, nie-

---

<sup>1)</sup> Cf. Paulsen. *Philosophia militans* 41.

<sup>2)</sup> Kant, „*Der Philosoph des Protestantismus*“ w *Philosophia militans*, Berlin, 1909, 31 i n.

znająca żadnego ograniczenia, nawet objawienie nie może jej ścieśniać. Dotąd Kant racjonalistą. 2. Ale jest on też antydogmatystą. Zdaniem jego, rozum spekulatywny nie jest zdolny poprzeć religijnych prawd odpowiednimi dowodami. Wiedza nie przekracza kreśłów empiryi. Nie może ona nawet tyle o „pierwszej przyczynie” powiedzieć, co mówił deizm Voltaire'a. Wszystkie dowody, jakich próbowano w tym względzie, to daremne, bezowocne wysiłki — tu Kant z Hume'm konsekwentnym sceptykiem. Natomiast 3. zdecydowanym występuje obrońcą, gdy chodzi o możliwość i konieczność praktycznej, rozumowej wiary. Z intelektualnej niewiary stwarza Kant podłoże dla wiary moralnej. Wiara w Boga, to bezpośrednia moralna pewność, która nie należy do świata wiedzy. Istota obdarzona li tylko rozumem, mogłaby o Bogu nic nie wiedzieć — przeciwnie istota z moralnego świata uzna Boga za swój początek i koniec<sup>1)</sup>.

Luter, chociaż się oświadczał za autonomią rozumu, przecież zawsze powoływał się na biblię jako normę wiary. Kant ostateczny wyciągnął wniosek: „Słowo Boga w nas, to ostateczna miara prawdy”. Na tę teorię Kanta rzuca jaskrawe światło jego system filozoficzny. W zestawieniu z tym systemem jego pogląd na stosunek wiary do wiedzy nabiera konsekwentnej logiki.

---

<sup>1)</sup> Philosophia militans, 44—45.

Wynikiem bowiem krytyki była zamiana świata realnego w świat myśli, zaprzeczenie bytu poza myślą; a kto do podobnych doszedł rezultatów, musiał koniecznością prowadzony z własnego „ja” wysnuwać nie tylko cały świat, niby nas otaczający, lecz i musiał się rad nierad rozprawić z kwestią Boga i wiary. Dodał filozofia, zajmująca się światem realnym, wiązała go z teodiceą, ze świata realnego wstępowała do nieba, do Boga. Kant zupełnie inne podał kształty światu przypadkowemu, musiał tedy, jeśli chciał zostać konsekwentnym, wcielić w nie kwestyę teodicei. Wiemy, że się nie cofnął, ale poszedł siłą logiki wiedziony i wyrugował dawne dowody istnienia Boga, oparte na świecie realnym, prawie przyczynowości.

Wyważył węgielny kamień z gmachu rozumnej wiary. W jego miejsce położył miłąkie ziarno, które dziś wyrosło na bardzo kruche drzewo modernizmu.

Następcy Kanta Fichte, Schelling, Hegel rozwijali myśli mistrza, budowali system idealizmu dalej. Jeden drugiego poprawiał, ale posuwał budowę naprzód — aż ją wykończył w zupełności Hegel.

Poszli w ślady Kanta i teologowie protestancy i wprowadzili rozdział pomiędzy wiarę i wiedzę.

Schleiermacher (1768—1834) zdaniem Zeller<sup>2)</sup>), największy teolog, jakiego kościół prote-

<sup>2)</sup> Vorträge u. Abhandlungen. Erste Sammlung, Leipzig, 1875, 196.

stancki wydał od czasu reformacyi, sili się zawrzeć sojusz wieczysty między wiarą chrześcijańską, a wolnem badaniem. Kantystą w teoryi poznania, w pojęciu Boga zbliża się do panteistycznego systemu Spinozy. Według niego nauka nie zna Boga. Wiara co do swej istoty jest wiarą uczucia (Gefühlsglaube). Religia nie opiera się na wiedzy, lecz na wierze, wiara zaś tkwi w uczuciu absolutnej zależności od istoty nieskończonej<sup>1)</sup>. Nie jest to wiedza, lecz uczucie, o którym można myśleć i sądy wypowiadać, ale owe sądy, to jeszcze nie religia, lecz wiedza religii<sup>2)</sup>. W sądach można się mylić, ale nieomylnem uczucie, a zatem różnica między religią prawdziwą, a fałszywą nie da się utrzymać, bo jest nie-  
możliwa. Że zaś religia jest bytem Boga w naszym uczuciu, jest i ona, jak sam Bóg, nieskończoną, a więc dojść może do nieprzeliczonych form objawienia.

Ritschl (1822—1889) i Locka i Kanta ma za nauczycieli, zwalcza naukowe poznanie prawd religijnych, odrzuca wszelką metafizykę, która nie wychodzi z zasad etycznych. Że coś jest prawdą w rzeczach religijnych, o tem rozstrzyga doświadczenie wartości religijnych zapatrywać. Przekonanie religijne opiera się na praktycznem, życiowem doświadczeniu wartości religijnych zasad. Uczniowie Ritschla

---

<sup>1)</sup> Sämmtliche Werke, Abt. I. Zur Theologie I. Berlin, 1843, 15.

<sup>2)</sup> Tamże 205.

z naciskiem domagają się bezwzględnego rozdziału wiary od wiedzy, bo je uważają za dziedziny sobie różne.

Szkoła Ritschla, i dziś panująca w teologii ewangelickiej, przemyca swe zapatrywania w wydawanem przez Harnacka i E. Schürera „Literaturzeitung“, około której skupia się niemała liczba wybitnych teologów protestanckich.

Zbliża się do szkoły Ritschla profesor H. Spitta. Religia, a w szczególności wiara w Boga, ma swój grunt, jego zdaniem, w potrzebie człowieka i według niej się formuje. „Nie dla tego się trzymam religii, do której należę, że ona prawdziwą, lecz ona jest prawdziwą, ponieważ ją wyznaję — a jej się trzymam, ponieważ odpowiada mej potrzebie“.

Powiada przysłowie francuskie „Les extrêmes se touchent“. Idealizm doszedł zenitu. Przesadne jego zasady w sferze metafizyki, a opłakane skutki w porządku moralnym i religijnym, pomagają, że materyalizm podnosi głowę i tryumfuje. Ze szczytów idei spada ludzkość w prozaiczną materię, która obedrze z chwały dawne absoluty i jaźnie, a sama się wyniesie na ich piedestały.

Locke nie rozróżnia wrażenia zmysłowego od pojęcia umysłowego, a ten błąd staje się zarodem materyalizmu nowoczesnego.

Uczniowie jego, Condillac i inni sensualiści wyprowadzają wniosek z zasad nauczyciela, że niemasz w człowieku nic, prócz wrażeń

zmysłowych. Różni się człowiek od zwierzęcia tem, że przewyższa go stopniem wrażliwości zmysłu dotyku. Naukę powyższą sprzedają i nowsi fizyologowie. Nie wzgardzili nią i filozofowie ze szkoły Woltair'a, a owocem jej gruby materyalizm Holbacha, Diderota, D'Alemberta, Juliana La Mettrie, Helwecyusza, Cabanisa, Lamarcka, którzy w niczem nie ustępują Vogtom i Büchnerom.

Potęgował się rozwój materyalizmu upadkiem idealizmu, ponieważ ludzkość nie mogła się obyć bez filozofii. Umiejętności przyrodnicze w ręku uczonych, przesiąkniętych zasadami materyalizmu, przyspieszały wzrost tego ostatniego.

Na dwa on się rozszczępił kierunki: dogmatyczny i sceptyczny. Pierwszy porywa się zuchwale swą materią wytłumaczyć wszystko, samą myśl ludzką — początek i koniec świata, stworzenie i Stwórce. Ostatni, z Dubois Reymondem na czele, zrozpaczył o wytłumaczeniu powyższych zagadnień, porzucił je, jako przekraczające sferę ludzkiej umiejętności, a ducha, zapędzającego się w te strony, związał uspakajającym „Ignorabimus“.

Dogmatyczny materyalizm zaprzecza pozytywnie wiary, objawienia, a cudotwórczym rozwojem materii rodzi świat cały i zapełnia go istotami żyjącymi.

Materyalizm sceptyczny, zwany też pozytywizmem, ścieśnia swój widnokrąg, obraca się tylko w królestwie empiryi. Twierdzi, że

poznanie nasze nie sięga poza granicę doświadczalnej rzeczywistości, lecz bada jej prawa i związki, które chce sprowadzić do najmniejszej ilości praw najwyższych. Dla tego odkłada na bok zagadnienia religijne, bo one nie wkraczają w dziedzinę umiejętności ludzkiej. Istnienie Boga, dusza, stosunek człowieka do Boga i t. d. te kwestye, — mówią, nas nie obchodzą, my tylko baczymy na świat materialnej rzeczywistości — ignorujemy, co nim nie jest, nie wdając się nawet w podobne zagadnienia.

Nie trudno wyłowić z pojęć materyalistów ich pojęcie stosunku wiary do wiedzy. W tem, cośmy napomknęli, wcale jasno tłumaczą się materyaliści, że dla nich ta kwestya nie istnieje; na to oba kierunki harmonijnie się godzą, acz w różny sposób dowodzą swej tezy, dogmatycyści pozytywnie, negatywnie pozytywiści.

Pozostaje jeszcze w tym krótkim, ogólnym zarysie wspomnieć o odcieniach, które z łona członków katolicyzmu, a nawet z grona teologów katolickich wykwitły. I rzecz ciekawa, znów one z przeciwnych biegunów na siebie patrzą. Jedne więcej prawowierne, niż sam papież, drugie zaś kosztem wiary przewagę wiedzy oddają (są to racjonaliści: Hermes i Günther).

Już św. Tomasz wytykał błąd tym, co sądzili, że kwestya istnienia Boga nie da się rozumem odgadnąć, lecz jedynie drogą wiary



i objawienia<sup>1)</sup>). W ubiegłym wieku podejmują owo mniemanie tradycyoniści. Nauczają, że Boga można tylko poznać drogą pierwotnego objawienia, przez tradycję rozszerzonego po całym okręgu ziemi; bez tej tradycji człowiek swojemi siłami nigdyby nie mógł się wznieść do poznania Boga, bo to ponad jego siły. Objawienie stało się źródłem jedynem wiedzy — człowiekowi nie od rozumowej wiedzy, lecz wprost od wiary należy poczynać, jeżeli chce osiąść wiedzę<sup>2)</sup>). Oskarżali św. Tomasza, Bonawenturę i następnych scholastyków, że swą metodą utorowali drogę racjonalizmowi, że oni winni, iż w filozofii dzisiejszej rozwinął się naturalizm i panteizm<sup>3)</sup>).

Upokorzona tradycjonalizmem wiedzę chcą ratować niemieccy teologowie, skrzywdzoną nagrodzić pragną, przeznaczając ją za nauczycielkę samej wiary, objawienia.

Hermes, potępiony przez Grzegorza XVI, wprowadza w dziedzinę prawd objawionych metodyczne wątplenie, które podobnie jak u Kartezjusza, jest wątpleniem nie fikcyjnem, lecz rzeczywistem. Do badania, zdaniem Hermesa, należy przystępować jako „tabula rasa” odnośnie do różnych systemów filozoficznych i teologicznych. We wszystkie mamy wątpić

---

<sup>1)</sup> S. Thomas I. I. c. Gent. C. 12.

<sup>2)</sup> Cf. *La Croyance religieuse et la raison*. Par l'abbé de Broglie, Paris, Roger et Chernoviz. Édit. 1895, str. 93.

<sup>3)</sup> Cf. Denzinger, *Enchir.* No. 1506, 1508.

naprawdę, dopóty się rozumem nie przekonamy, który system jest prawdziwy i uzasadniony. Tylko rozum teoretyczny i praktyczny rozstrzyga, co mamy uznać za prawdę, a co nie. Wobec tego prawdy wiary nie są czem innem, jeno wynikiem myślnego badania i wyroku sumienia. Teolog powinien za pomocą samego rozumu udowodnić prawdziwość wiary chrześcijańskiej i tak doskonale poznać poszczególne prawdy, iżby z tego poznania wynikała konieczność przyjęcia ich za prawdę<sup>1)</sup>.

Hermes przygotował Güntherowi pole działania. Obaj racjonalistami, ale w różny sposób. Hermes jest więcej sceptykiem, podczas gdy Günther gnostykiem<sup>2)</sup>. Ten ostatni znosi różnicę między prawdami nadprzyrodzonymi a przyrodzonymi, między filozofią a teologią spekulatywną. Rozum ludzki jest zdolny sam z siebie pojąć i uzasadnić nawet tajemnice wiary. Nauka chrześcijańska jest produktem wzajemnego działania dwóch czynników: przedmiotu (objawienia) i podmiotu (poznającego rozumu). Dla tego rozumienie dogmatu przechodzi różne fazy doskonałości stosownie do różnego stanu umiejętności filozoficznych. U Apostołów wprowadzie nie jest ono fałszywem, lecz przecież niedoskonałem. Doskonalej już pojmują dogmat Ojcowie Kościoła, ale je-

---

<sup>1)</sup> Cf. Encyklop. Kościeln. Nowodworskiego, Warszawa, 1875, tom VII. str. 242 i n.

<sup>2)</sup> Cf. Scheeben: Handbuch der kathol. Dogmatik. I. Bd. Herder, 1873, str. 374 i n.

szcze i im daleko do ostatniego stopnia doskonałości. Teraz zaś, przy pomocy prawdziwej filozofii, w świetle nauk nowoczesnego wieku, dojść należy do pełnego zrozumienia prawd objawionych... Zadanie nieomylnego Kościoła, rządzonego Duchem św., na tem się ogranicza, by z pośród różnych sentencji co do sensu dogmatu dobrać, która najlepiej odpowiada stopniowi umiejętności dotyczącej epoki. W tej zaś definicyi Kościoła zawsze coś będzie prawdy, ale nie będzie całkowitej, bezwzględnej prawdy. Stąd to, skoro nauka postąpi dalej, potrzeba będzie nowej definicyi doskonalszej — ponieważ dawna już nie odpowiada obecnemu stadyum umiejętności. I tak, żeby rzecz przykładem objaśnić, w wieku V, stosownie do stanu psychologii ówczesnego wieku, w Panu Jezusie nie mogło być dwóch osób, zatem zdefiniowano na seborze, że w Chrystusie Panu jest jedna osoba w dwóch naturach. Aleśmy na falach czasu już sporo upłynęli od wieku piątego. Zmienili się ludzie, zmieniły się pojęcia na lepsze, bo ludzkość postępuje naprzód. I dzisiejsza epoka dorobiła się prawdziwej filozofii, a według niej definicya wieku piątego musi się na pewne nowości zgodzić, obecny poziom nauki już żąda w Jezusie dwóch osób<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Cf. *Collectio Lacensis*, Tom. 7, annot. 24. in primum schema Constitutionis: de doctrina catholica. (w. Billota: *De virt. infus. Romae* 1905, str. 272 i n.)

Dobiegamy końca. Tu już miejsce wspomnieć najświeższy prąd myśli, który niedalekiej sięga przeszłości, owszem w tych ostatnich latach dopiero naprawdę wybujał. Trafnie określa ostatnie dziesiątki lat monachijski profesor Atzberger: Za dni watykańskiego soboru rozlegało się wołanie: tylko co stare, ma prawo do prawdy i do istnienia w Kościele. Dziś przeciwnie, co stare, to już minęło, przyszłość w ręku nowoczesnego ducha, on zreformuje Kościół. Nowe słyhać hasła, ale odświeżają one już dawno pogrzebane błędy, tylko nową im twarz przyprowadzają<sup>1)</sup>.

Modernizmem nazwano nowy kierunek umysłowy. Nie naraz on, jak *Deus ex machina*, pokazał się w dziedzinie umysłowego życia. Nie masz wątpliwości żadnej, że się wykłubał pod osłoną protestantyzmu i kantyizmu<sup>2)</sup>). Świat realny przedzierzgnął się w idealny – dzięki filozofii Kanta, który wszechmocą uderzył podmiot ludzki. Nie zapominajmy, że byli przeszli przez arenę świata Renan, Strauss, Baur i ich epigonowie. Dzięki zaś ich pracy, ludzkość podejrzliwiej słuchała relacji ewangelicznych o cudach i o samem bóstwie Chrystusa Pana. Racyonalistyczne komentarze osiadały duszę, aż wreszcie uniosły z niej wiarę w ewangelię i w jej opowieści cudowne. A jednak bez religii

---

<sup>1)</sup> Cf. *Allgemeine Rundschau*, München, No. 7. 8. r. 1908.

<sup>2)</sup> Cf. Mattiussi: *Il Veleno Kanziano*, Monza, Tipogr. Artigianelli 1907.

żyć nie było podobna, widziano, że z niewiarą i grunt się usuwa z pod gmachu społeczeństwa ludzkiego. Szukano ratunku. Wielu protestantów odrzuciło kryteria zewnętrzne objawienia Boskiego, a jęło się innego kryterium, któreby ich mogło przekonać o prawdzie chrystyanizmu. Był je już wypowiedział Luter, a Kant uzasadnił filozoficznie — ekspansya duchowa, wewnętrzna potrzeba duszy, wewnętrzne doświadczenie, zmysł religijny ma według nich być nieomylnym drogowskazem prawdziwości religii.

Kryterium stało się modnem, pociągającym. A i katolikom zdawało się, że właśnie chwila pomyślna, by podać rękę światu modnemu, postępowemu i na mocy własnego jego kryterium poprowadzić go do świątyni pańskiej. Posypały się broszury, komentarze, apologie, które starały się wyzyskać rzucone kryterium i niem przekonać o katolickiej prawdzie. Płonne nadzieje!

Ustępowali katolicy nieprzyjacielowi dużo — opuszczali dawne placówki zewnętrznych kryterów, a tymczasem zamiast budowy granitowej wznosili dom na piasku. Nie długo byłby spadł deszcz i przyszły rzeki i powiały wiatry i uderzyły na on dom i byłby upadek jego wielki. Ale słowa Pana Jezusa do Piotra: „Tyś opoka a na tej cpoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie zwyciężą go” pozostaną na zawsze znaczącemi — bo je powiedział On, który jest z Kościołem aż do skończenia świata.

### **Zasady stosunku wiedzy i wiary.**

W zarysie dziejów stosunku wiary do wiedzy staraliśmy się uchwycić i oddać ważniejsze chwile. Ogólne on dał nam pojęcie historyi kwestyi, nas zajmującej. Mogliśmy zauważyć, że nie pod jednym kątem umysł ludzki zapatrywał się na nasz problem — owszem wprost przeciwne wydawał o nim sądy, a zawsze w przekonaniu, że sąd jego słuszny.

Zajmowaliśmy dotąd rolę widzów, obecnie wypada nam ją zmienić na rolę sędziów.

Wyobrażamy sobie, że rozprawiamy z człowiekiem, szukającym prawdy. Ale każdy powie, że szuka prawdy, a przecież do różnych dochodzi wyników, mimo, że przedmiotowa prawda może być tylko jedna. Co jest przyczyną, że tensam przedmiot w różne oblekamy orzeczenia? To pewna, że dobra wiara (*bona fides*) niejednokrotnie rozstrzygnie powyższe pytanie — ale czy zawsze? Niestety, nie. Częściej pono wchodzi w rachubę inny czynnik, który po prostu nazywa się uprzedzeniem, tą lub ową namiętnością. Tu właśnie źródło mętów ludzkiego rozumowania i fałszywych kombinacyi. Kto z ręką na sercu chce wyznać, że szuka prawdy, musi koniecznie przy tej pracy być wolnym od zarzutu jednostronności. Stronniczość bowiem brudzi pracę ducha, ona się staje płodną matką błędu. Przyjrzyjmy się spokojnie przez rozbiór zadań wiedzy i wiary, co nam przyjdzie wypowiedzieć o naturze ich stosunku.

Zanim do samej istotnej rzeczy przystąpimy — wpięrw musimy się porozumieć co do wartości wyrazów: wiedza i wiara. Wcale to nie jest rzeczą błahą, poznać dokładnie znaczenie powyższych wyrazów, którymi nam przyjdzie wciąż się posługiwać. Wzajemne porozumienie w porę co do ich znaczenia, ochroni nas od wielu zawikłań; od początku bowiem wiedzieć będziemy, o co się toczy sprawa, ujmie my od razu wątek rzeczy.

### *Wiedza.*

Każdej niemal epoce dziejowej przyświecają odmienne ideały, nadające kierunek dziedzinom życia ludzkiego. Wywierają one wpływ na rozwój i ukształtowanie wszystkich gałęzi życia umysłowego i społecznego. I tak n. p. na schyłku średniowiecza zaprzętał wszystkich humanizm, czyli odrodzona kultura pogańska. Wiek XVIII podaje swemu następcy hasło: „wolność, równość i braterstwo“, by je wprowadził w każdą dziedzinę życia ludzkiego.

W obecnej dobie ludzkość uważa za swój ideał wiedzę, spodziewając się po niej wszystkiego. Wiedza nadaje ton dzisiejszemu społeczeństwu. Nie chcemy przez to twierdzić, jakoby poprzednie wieki gardziły oświatą, ponieważ wiedzę zawsze czczono i szanowano. Wszelako człowiek może nigdy tak nie ubóstwiał wiedzy, nie stawiał jej tylu świątyń, tak gorliwie jej nie szerzył, jak za dni naszych. Ceraż częściej słyhać głosy: obecnemu po-



koleniu niczem już nie można zaimponować, jeno wiedzą.

Wszyscy dziś rozprawiają o wiedzy, pod niebo ją wynoszą, ale nie zawsze jasne o niej mają pojęcie. Jeśli mieszkaniec północnej lub środkowej Europy, mówi profesor Donat<sup>1)</sup>, słucha wywodów o wiedzy, w jego umyśle wiedza kojarzy się z najwyższymi uczelniami, z uniwersytetami. Uniwersytety, jego zdaniem, są jedynymi przybytkami wiedzy. Tu różne gałęzie nauk podają sobie dłoń bratnią, tu setki mężów służy królowej-wiedzy. Pojęcie wiedzy zrosło się z pojęciem profesora uniwersytetu. A przecież wiedza i uniwersytet, nauka i profesor uniwersytetu nie są synonimami. Wiedza należy wprawdzie do uniwersytetu, ale nie jako wyłączna jego własność. Można przytoczyć wielu głośnych z nauki mężów, którzy nie zajmowali uniwersyteckich katedr. Wszyscy z natury pożądają wiedzy, powiedział myśliciel ze Stagiry<sup>2)</sup>, pragnienie wiedzy wspólne jest profesorowi i prostemu śmiertelnikowi. Jak tamten, tak i ten ostatni może niem się powodować i nabywać wiedzy.

Cóż tedy jest wiedza? Wiedzą w najszerszym znaczeniu zwiemy poznanie rzeczy, mniejsza, jaką drogą nabyte. W tem znaczeniu i same religijne wiadomości wchodzą w zakres wiedzy. W ściślejszem zaś pojęciu wie-

---

<sup>1)</sup> Die Freiheit d. Wissenschaft. Innsbruck. Rauch 1910, str. 2.

<sup>2)</sup> Methaph. 41.

dza, w przeciwieństwie do wiary, oznacza poznanie, do którego człowiek dochodzi nie mocą świadectwa drugich, lecz osobistą obserwacją, własną pracą umysłową. Ale i to pojęcie nie wyczerpuje w zupełności terminu: wiedza; dopiero wiedza ściśle wzięta wyrówna wartość wyrazu do ostatka. Ścisła tedy, właściwa wiedza, to poznanie umiejętne, t. j. poznanie rzeczy w jej ostatecznych przyczynach. Dla tego Filozof określa wiedzę jako poznanie rzeczy przez przyczynę. Prawdziwa wiedza nie tylko zna rzecz, ona nadto orzeka pewnie, dla czego rzecz jest, jak jest, dla czego tak, a nie inaczej jest. Wiedza umiejętna nie zadawała się powierzchowną znajomością przedmiotu, ona ima się samego źródła rzeczy — rozbiera przedmiot aż do jego przyczyn nie pozornych lecz rzeczywistych, roztrząsa samą wewnętrzną jego istotę, a zawsze w świetle jego przyczyn. Wynikiem mozolnego dociekania, to sądy pewne, bez cienia wątpliwości, które się składają na dorobek wiedzy. Kto przebył opisaną pracę, widzi jasno, że rzecz musi tak być koniecznie, ponieważ powody, mające w samym przedmiocie rację bytu, zniewalają do tego sądu.

Nie wystarcza dla umiejętnego poznania samo spostrzeżenie. Doświadczenie podaje tylko fakt goły i chociażby nam dostarczało całą sumę faktów pewnych, jeszcze nam do ścisłej wiedzy daleko; obserwacyi musi towarzyszyć zdrowy rozsądek. On patrzy już głę-

biej; nie poprzestaje na prostem przyjęciu faktów, lecz je analizuje i porównuje z sobą. Ze zestawienia poczynionych spostrzeżeń rozum dostrzega pewne wspólne cechy, powtarzające się bez przerwy w danej grupie przedmiotów. Przychodzi w pomoc zdolność abstrakcyi i umysł urabia sobie pojęcie ogólne, niezmiennne, zawsze prawdziwe.

Istota w swej ogólnej formie istnieje tylko w naszym umyśle, ale treść ogólnego pojęcia mieści się w przedmiocie konkretnym. Z pojęć ogólnych analizą i porównywaniem podążamy do sądów ogólnych, zasad pewnych i niezmiennych, niezależnych od czasu, czy przestrzeni, j. n. do prawa przyczynowości, do prawa przeciwności i t. d. Te i podobne ogólne zasady mają przyświecać umiejętnościom — z nich mają się rodzić zdobycze prawdziwej wiedzy.

Pięknie, powie niejeden, ale przyjmujesz za pewnik, czego właśnie dowieść ci trzeba. Już w zarysie była mowa nie o jednej teorii poznania, ale aż trzy ich naliczyliśmy. Określenie zaś wiedzy, co dopiero podane, wcale nie uwzględnia wszystkich, lecz jest wyznaniem systemu empiryczno-idealnego, z którym i dziś współzawodniczą empiryzm i idealizm. Nie można tedy dalej budować, aż ten jeden kamień będzie należycie cbrobiony, czy twój system prawdziwy?

By nie puszczać się na długą rozprawę, ograniczymy kwestyę do naszego pytania. Czy system w całości jedynie jest prawdzi-

wy, problem ten na teraz przepuszczamy — on nie do nas należy, naszym obowiązkiem wykazać, że właśnie w punkcie spornym on tylko ma słuszość. Wszelako i tu w szczegóły nie wchodzimy, lecz się najogólniej z zagadnieniem uporamy<sup>1)</sup>).

Cała filozofia transcendentálna, mimo licznych odcieni, wspiera się na wspólnym fundamencie, na „Krytyce czystego rozumu“ Kanta, ona dla wszystkich punktem wyjścia.

Kant zamierzał „Krytyką“ poprawić błąd poprzedników, którzy uprawiali metafizykę, nie upewniwszy się wprzód, czy ona jest możliwą, czy władza poznawcza jest zdolną do poznawania? To też czego ci nie zrobili, tego usiłuje dokazać królewiecki mędrzec, poddając władze poznawcze surowej krytyce.

Zaczyna „Krytykę czystego rozumu“ twierdzeniem, że nasze sądy są po największej części syntetyczne a priori, t. j. nie mające powodu, ani w analizie, ani w doświadczeniu. Sąd  $7 + 5 = 12$  zdaniem jego nie jest analityczny, bo orzeczenia 12 rozum nie mógł wy dobyć z podmiotu. Podobnie, gdy sądzimy, że wszystkie ciała są ciężkie, mówimy więcej, niż wiemy z doświadczenia. Doświadczenie tyczy się tylko pojedynczych faktów, tego lub innego ciała, nigdy nie obejmuje wszystkich.

---

<sup>1)</sup> Dokładniejszy rozbiór teoryi poznania można znaleźć u autorów: Ks. Dr. Franciszek Gabryl: Noetyka, Kraków, 1900, tudzież: Ks. Maryan Morawski T. J.: Filozofia i jej zadanie. Lwów, 1881, wyd. II.

Cóż z tego za wniosek? Oto, żeśmy sami na mocy prawa wolnego rozumu przyczepili orzeczenie, do jakiego nie upoważniał nas sam podmiot sądu. Istnieją tedy syntetyczne sądy a priori.

A jaki je proces poprzedza? Konsekwentnie władze poznawcze trzeba było opatrzyć subiektywnymi formami, którym nie odpowiada nic przedmiotowego. Kant przyjmuje trzy władze poznawcze. Zmysł intuitywny, ubrany w dwie formy: przestrzeni i czasu, któremi przyobleka przedmiot, jaki intuicji podpada. A więc przestronność pokoju przedmiotowo nie istnieje, to tylko forma zmysłu widzenia; tony muzyki w swem następstwie, to wyrób podmiotu. Przedmiot tak obleczoney dostaje się następnie do władzy, którą Kant nazywa „Verstand“, a my nazwiemy umysłem. Władza ta poznawcza nową go bogaci szatą: formą jedności lub wielkości, możliwości, rzeczywistości itd., a ma ich do rozporządzenia aż 12; stanowią one 12 kategorii. Poza tą władzą dopiero pracuje władza najwyższa „Vernunft“, rozum, posiadający trzy formy, zwane u Kanta ideami. Są to idee Boga, duszy, świata, kierownice działalności rozumowej. Ale te idee jeszcze mniej mają przedmiotowej rzeczywistości, niż kategorie<sup>1)</sup>). Wynikiem całego jego

---

<sup>1)</sup> „Ideen aber sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Kategorien“. Kritik der rein. Vern. str. 452, wyd. Dr. K. Kehrbach II wyd. Leipzig, Verl. v. Ph. Reclam.

rozumowania jest sąd, że wiedza ogólna i nadzmysłowa jest złudzeniem, bez najmniejszej wartości przedmiotowej. Poznanie zmysłowe też nie daje żadnej pewności przedmiotowej, boć formy przestrzeni i czasu są subiektywnymi, a nie wiadomo, co od przedmiotu pochodzi. Wreszcie i sam podmiot, sama jaźń nam nieznana, ponieważ nic o jej rzeczywistości nie wiemy. A więc metafizyka jest niemożliwą. Oto krótko zebrana teoria poznania Kanta — cóż o niej powiedzieć?

Przedewszystkiem mylnie Kant pojął sądy analityczne i syntetyczne a priori. Analityczny sąd nie tylko będzie, gdy za pierwszym wejrzeniem dostrzeżemy orzeczenie w przedmiocie, ale i wtedy, kiedy orzeczenie za pomocą rozbioru pojęć lub jakichkolwiek działań analitycznych z podmiotu wyprowadzimy. Co zaś do sądów syntetycznych a posteriori, to nimi nazwać trzeba, prócz bezpośrednich sądów empirycznych i sądy pośrednie, indukcyjnie z bezpośrednich wyprowadzone, a że indukcya nie myli, rzecz już dawno dowiedziona. Przytoczone określenie sądów analitycznych i syntetycznych prawidłowo wypływa, jeżeli się spokojnie rozważa istotę analizy i syntezy.

Proces zaś poznania u Kanta nie wymaga natężonych wysiłków, by go pobić. Już to sam autor zrobił i ułatwił nam pracę. Wystarczy tylko zastosować zasady Kanta, a z jego teorii strzępy zostaną. Boć, kto przedmiotowości naszemu poznaniu zgoła od-

mówił, a nazwał wszystko subiektywnem złudzeniem, to i cały swój system, jako owoc tychże władz poznawczych, równemu poddał losowi — i on przedmiotowego niema znaczenia, lecz złudzenie to i sofizmat. Dziwić się trzeba, że Kant nie widział, po jakim błędnem chodził kółku, jak miał czoło przy swych zasadach żądać wiary w swe poglądy. Ciekawa rzecz, czy chleb i napój, którego Kant używał, też były tylko formami wsobnymi, którym żadna nie odpowiadała przedmiotowość.

Filozofia Kanta to najpewniejsza droga do sceptyzmu. Trzebaby założyć ręce i na gruzy świata realnego spoglądać i jeszcze z tą smutną oswoić się myślą, że te gruzы złudzeniem, i dalej, że sam sąd o gruzach nie przedmiotowego nie wypowiada i tak w nieskończoność. Zdaje się, że wtedy świat byłby pełen chyba waryatów.

Kant wykończył podłoże, budowali dalej idealizm transcendentálny: Schelling, Fichte, Hegel. Nic nadzwyczajnego, że z mętnego źródła mętna popłynęła rzeka. Osią transcendentalizmu jest bezwzględny aprioryzm, absolut i tożsamość porządku myślnego z realnym, zrównanie myśli z bytem. Aprioryzm głosi, że świat koniecznem prawem wyłania się z absolutu, a o tej konieczności przekonuje nas intuicya absolutu.

Jeżeli tak się ma ze światem, to i on, rzecz oczywista, jest dopełnieniem absolutu, czyli Boga, a absolut dopełnieniem świata. Zgoda.



ale prosimy o dowody, bo samo kategoryczne powiedzenie nawet takiego Schellinga, czy Hegla, to za mało, gdzie chodzi nie o chłopięcą igraszkę, lecz o rzecz olbrzymiej wagi.

Żaden nie dał, ani nie próbował dać na to dowód apodyktyczny. A o dowody sama istota rzeczy wołała. Filozofia bowiem chrześcijańska przeciwnej tezy dowodziła naprawdę. Sprawiedliwość żądała, by idealisci dali odpowiedź wystarczającą. Intuicya absolutu, to żaden dowód — bo któż widzi absolut? Świadomość nas o tem bynajmniej nie upewnia — owszem coś przeciwnego nam mówi.

Starano się umocnić transcendentalizm przypuszczeniami. Filozofię opierano na przypuszczeniu, hipotezie, której, ma się rozumieć, nie udowodniano i na tem wznoszono system. Każdy miał z góry sporządzony szemat, w który wtłaczał wszystkie nauki i rzeczy, a gdy wszystko zmieścił — filozofia już była doskonałą. Uśmiechnąć się mimowoli trzeba, gdy się zdrowym rozsądkiem na tę pustą robotę patrzy, — gdy się widzi, że takie mrzonki świat podbijają.

Absolut, bóg idealizmu, to wewnętrzna treść i przyczyna całego świata. Absolut, jak wyżej nadmieniliśmy, dopełnia się światem, który koniecznie zeń wynika — świat znów nie jest niczem innem, tylko absolutem. Mamy czystej wody panteizm. Ależ, jeżeli ów absolut ma zostać prawdziwym absolutem (t. j. solutus ab omnibus), to musi zostać po wszystkie wieki

niezależnym, niezawarunkowanym. Filozofia transcendentalna zadaje gwałt jego naturze, gdy go ograbia z tych przymiotów, czyniąc go zależnym, zawarunkowanym od świata.

Dalej absolut to najwyższa doskonałość. W pojęciu zaś transcendentalizmu nie może się on obejść bez stworzeń, a więc tem samem przywłaszcza sobie wszystkie ich niedoskonałości, a tak staje się sumą sprzeczności i niedorzeczności, jest nieskończonym i skończonym, zależnym i niezależnym, najdoskonalszym i niedoskonałym itd.

Wreszcie godzi się zastanowić, czem właściwie jest ów absolut sam w sobie? Nie można go inaczej wyrozumieć w filozofii transcendentalnej — jeno jako pojęcie najogólniejsze, jako nieskończoność w ogółowości, a zatem jako pojęcie zakresem obejmujące wszystko, ale co do treści ostatnie zajmujące miejsce. Nie potrzeba dodawać, że takie pojęcie absolutu może cieszyć się powodzeniem w porządku myślnym, gdzie rzeczywiście pojęciu najogólniejszemu podporządkować trzeba pojęcia szczegółowe i gdzie owo pojęcie najszersze przebiega cały łańcuch podporządkowanych pojęć, darząc ich niejako swą treścią. Wszelako, obok powyższej nieskończoności w ogółowości, istnieje nieskończoność w doskonałości, która do poprzedniego ma się w stosunku odwrotnym. Ostatnia nieskończoność w treść najbogatsza, a zakresem najmniejsza, ale i to w niej doskonałością, ponieważ mówi, że ona

pierwszą wszech rzeczy przyczyną. Transcendentalizm pomieszał jedną nieskończoność z drugą, nic dziwnego, że nastał chaos, skoro porządek myśli przerzucono w porządek rzeczowy, przedmiot realny zrównano z myślą<sup>1)</sup>. A zatem i ten artykuł transcendentalnego wyznania tak, jak i poprzedni puszcza się w obieg bez dowodu, aleśmy do tego już przywykli. Chyba sam odruch natury ludzkiej przeciw podobnym majaczeniom starczy za najsilniejszy dowód nicości owych twierdzeń. Doświadczał tego nawet taki sceptyk Hume, ponieważ pisał: „Jem, gram w kostki, rozmawiam z przyjaciółmi, cieszę się ich towarzystwem; a gdy po dwóch, trzech godzinach rozrywki powracam do tych spekulacyi, wydają mi się one tak zimne, tak nienaturalne, tak śmieszne, że nie mam odwagi dalej się niemi zajmować. Widzę się koniecznie zmuszonym do życia, rozmawiania, pracowania tak samo, jak inni ludzie, w codziennem pożyciu“<sup>2)</sup>.

Życie codzienne ma swą filozofię, rozstrzygającą praktycznie o wartości systemów. Przeciw konkluzjom transcendentalizmu życie codzienne protestuje w niebogłosey, znak to, że mu brak prawdy.

Na przeciwnym krańcu stoi druga teoria poznania, teoria materyalistów. Poprzednia w porównaniu z tą ostatnią o niebo wyższa,

---

<sup>1)</sup> Cf. Morawski: Filozofia i jej zadanie.

<sup>2)</sup> Cf. Morawski: Filozofia etc. r. IV

szlachetniejsza, i w tem może leży powód, dla czego znalazła powodzenie i wzbudziła entuzyazm. Jeżeli transcendentalizm skupia się na około negacyi porządku realnego, to materjalizm z całą siłą przeczy porządku idealnego.

Treść materjalizmu jest bardzo szczupłą: wszystko materją. Przyczyną wszechświata materja, wszystkie istoty żyjące, to objaw materji, wyposażonej siłą ewolucyi, która, rzecz prosta, jest płodem materji. Wegetacya, czucie i to, co myślą nazywamy, wszystko to nic innego, jak różnorodny skład atomów, które właśnie w tem ułożeniu wydają życie wegetatywne, czucie, a ostatecznie myśl samą. Nie będziemy roztrząsać materjalizmu w całej jego osnowie, zbijać jego twierdzeń punkt po punkcie. Jak wprzód rzuciliśmy kilka uwag, by wykazać sprzeczność transcendentalizmu z zdrowym rozsądkiem, tak teraz kolej to samo zrobić z materjalizmem; zastanowimy się, czy myśl ludzka ma jakie powinowactwo z materją? Jeśli wypadnie dać odpowiedź przeczącą, to system materjalizmu w rzeczy pierwszorzędnej wagi mija się z prawdą.

Odpowiadamy, że myśl ludzka, co do swej wewnętrznej istoty, nie ma nic zgoła wspólnego z materją. Spodziewamy się tego dowieść drogą analizy samejże myśli, o którą się spór toczy. Weźmy na uwagę nasze codzienne operacye umysłowe. Cały rój myśli nam przechodzi. Obok pojęć szczegółowych,

pojedynczych stają pojęcia ogólne i najogólniejsze. Pojęcie szczegółowe n. p. tej gruszy, możeby jeszcze komu robiło trudności, może jeszcze, choć pozornie, zdawałoby się być produktem materji, odbiciem mechanicznem w naszym mózgu. Jednak rzecz się zmienia, gdy pojęcie ogólne robieramy w odniesieniu do czynu zmysłowego. Każdy bowiem akt zmysłowy, każde wyobrażenie nosi na sobie wszystkie cechy przedmiotu jednostkowego. Dzieje się to prawem koniecznem, ponieważ taki obraz zmysłowy musi przedmiot oddawać w jego kształtach, z jego rysami, w takim a w takim kolorycie itd.; to zaś nie da się inaczej skutecznić, tylko przedstawiając rzecz zupełnie indywidualnie. Wszelako pojęcie ogólne swym zakresem nie jedną rzecz obejmuje, lecz całą grupę, lub całe grupy. Nie może więc być tu mowy o szczegółowych znamionach, bo takie pojęcie iści się tak dobrze w tej jednostkowej rzeczy, jak w drugiej i trzeciej. Ot pojęcie rośliny sprawdza się nie tylko w potężnym dębie, lecz i w najmniejszej trawce, ponieważ ono jest oderwanem od kształtów, kolorów itd.

Akt tedy rozumu, pojęcie, nie posiada istotnych cech czynu materialnego, kształtów, ruchów, położenia itd. Jeszcze wydatniej dowodzi rzeczy pojęcie czysto oderwane: bytu, możliwości, relacji. Cóż powiedzieć o pojęciach moralnych prawa, obowiązku, cnoty, zasługi . . . Jakiż możliwy kształt, kolor, ruch, drganie może takie pojęcia wyrazić? Każdy

obraz materyalny wyrazi rzecz z pewnymi przymiotami, więc żaden nie może wyrazić bytu ogółowego; każdy obraz materyalny wyrazi coś pozytywnego, więc żaden nie może wyrazić nicości, możliwości, przeczenia itd., każdy obraz materyalny wyrazi rzecz fizyczną, więc żaden nie może przedstawić pojęć moralnych<sup>1)</sup>; z tego wynika, że myśl nie jest czemś materyalnem, lecz czemś niezłożonem, co przekracza świat materji i poza jej obrębem leży — a uchodzi w świat ducha.

Za czynami rozumu idą czyny wolnej woli. Materyalizm, wykluczając duchowość myśli, zaprzeczył i wolnej woli. Jeżeli wszystko ma się pojmować materyalnie, toć pewno, że nie można w niczem robić wyjątku, zwłaszcza gdzie jedno ściśle się wiąże z drugim, jak to zachodzi w tym wypadku. Według zasad materyalizmu życie umysłowe jest działaniem materji. Konsekwentnie rzeczy biorąc, myśmy powinni zamienić się w maszynę, której prace i wszystkie ruchy można z góry obliczyć i z całą dokładnością napewno oznaczyć. Wszelako nasza wewnętrzna świadomość wręcz przeciwnych dostarcza spostrzeżeń. Każdy nasz czyn świadomy poprzedza już to wybór, już to przeświadczenie, że oświadczając się za jedną stroną, możemy równie oświadczyć się za drugą. Nawet skoro już wybór dokonany, jeszcze możemy go odwołać,

---

<sup>1)</sup> Morawski: Filozofia i jej zadanie, str. 204 i 205-

by pokazać i zatwierdzić naszą swobodę. Nie-raz zaś po czynie rodzi się żal, lub wesele, żeśmy to a to zrobili. Wszystkie te objawy tłumaczyć materią, to znaczy, czarne nazywać białem i na odwrót, boć zdrowy rozum powie, że maszyna, choćby nie wiedzieć jak wydoskonalona, nigdy nie zdradzi najmniejszego śladu owych zjawisk. A stąd wniosek, że porządek świadomych naszych czynów nie podlega prawom porządku materialnego świata, ponieważ zupełnie odmiennemi kieruje się zasadami, w które w żaden sposób nie można ująć bezwładnej materii.

Wykazaliśmy dotąd ujemne strony transcendentalizmu i materializmu. Nie można przeczyć ani porządku rzeczowego ani duchowego — koniecznie bowiem obu domaga się nieuprzedzony umysł ludzki. Nasza zaś definicya wiedzy, na początku podana, uwzględniała oba porządki, więc spokojnie możemy się przy niej ostać i teraz krok dalej postąpić.

### *Wiara.*

Drugi czynnik składowy naszego zagadnienia, to wiara. Jak wyżej staraliśmy się porozumieć co do czynnika „wiedzy“, tak teraz czas to uczynić z wiarą.

Obejmijmy tylko okiem nasze życie codzienne, a przekonamy się, że ono po największej części posilkuje się wiarą i na niej się opiera. Raz po raz słyhać, jak na potwier-



dzenie słów wymienia się tego lub owego, jako świadka i źródło opowieści.

Jeszcze wyraźniej występuje ta prawda w sferze życia umysłowego. Bez przesady można twierdzić, że wykształcenie nasze jest dziełem wiary. Dziecko wierzy w słowa nauczyciela, i dzięki temu pierwsze zbiera wiadomości. A nie tylko to elementarne wykształcenie, lecz i dalsze, wyższe buduje się na wierze. Nawet głośny uczony nie może się obejść bez wiary. Może pewna gałąź wiedzy być dlań oczywistą, mógł on własną pracą zbadać jeden obszar umiejętności, ale wszystkich umiejętności nigdy sam nie zdoła zgłębić, musi się zadowolić zdaniem drugich, którzy swe życie tamtej poświęcili kwestyi.

A sama nauka, w sobie wzięta, czy nie dowodem przytoczonej prawdy? Wyrzucmy z umiejętności wiarę, a uniemożliwimy ich postęp. Gdyby każdy zaczynał od początku, nigdyby nie doszedł końca, nauka znajdowałaby się zawsze w zarodku, który nigdy nie doczekałby się pełnego kwiatu. Umiejętności postępują i dla tego, że nie gardzą nabytkami przeszłości. Chętnie korzystają z pracy pokoleń i dla tego idą naprzód.

Wszelako wiara najwybitniejsze zajmuje miejsce w dziedzinie religijnej. Jeszcze w przyrodzonej umiejętności może ktoś nie wierzyć i sam sił spróbować w danym zagadnieniu, sam się pokusić własnymi siłami je rozwiązać i znaleźć oczywistość rzeczy. W sferze reli-

gijncej podobna próba nie zawszeby się powiodła. Religia bowiem prócz prawd rozumowych (t. j. które można rozumem odkryć i pojąć) podaje i takie, co rozum przechodzą, których człowiek ani odkryć, ani przeniknąć nigdyby nie zdołał. Co do tych prawd rozum nie ma innego wyjścia, tylko w nie uwierzyć na słowo drugiego, jeśli on na wiarę zasługuje.

Widzimy tedy, jak wiara przenika nasze życie, że bez niej stałoby się ono prawie niemożliwem; gdziekolwiek bowiem się zwrócimy, wszędzie spotkamy się z wiarą. Tyle o królestwie wiary. Przyjrzyjmy się tej wierze nieco bliżej. Cóż to jest wiara? Naprzód powiemy, czem wiara nie jest, czyli podamy jej określenie negatywne.

Kant poprowadził granicę między wiedzą a wiarą. Oddał wiedzy świat zjawisk, wszystko zaś, co nadzmysłowe, przyznał wierze. Ale wiara Kanta, jak to wynika z jego rozdziału wiedzy i wiary, nie opiera się na objawieniu. Ludzkość, rozumował królewiecki filozof, nie może istnieć bez moralności, potrzebuje tedy zasadniczych prawd religijnych, jak n. p. istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, więc wiara w te prawdy musi pozostać. Wiedza nie orzeka o nich nic stanowczego. Wszelako są one postulatem praktycznego rozumu, wierzymy w nie dla tego, że czujemy ich potrzebę<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Philosophische Bibliothek, Berlin 1869. VII B.

Kant dał początek wierze uczucia. Oczywiście, że taka wiara niema nic wspólnego z rozumem, na co jej twórcy godzą się w zupełności. Uczucie, o ile je za jedno bierzemy z wyższymi aspiracyami duszy, nie jest bez znaczenia dla religii. Przesyt życia, pragnienie nieskończonego dobra domagają się prawd religijnych. Samo jednak uczucie, bez znajomości odpowiadających mu przedmiotów, jest czemś mglistem, nieuchwytnem i nieokreślonym<sup>1)</sup>. Wiara oparta na podobnych, psychicznych stanach zasługuje, by dzieliła przymioty uczucia, które często zowiemy ślepem.

Wiara tak pojęta schodzi do rzędu marzeń. Stąd, że dusza dopomina się jakiegoś nieograniczonego dobra, bynajmniej nie wynika, by niem koniecznie był Pan Bóg. Na podstawie spostrzeżonego pragnienia duszy mogą tylko powiedzieć: „moja dusza żąda nieokreślonego dobra, niby nieograniczonego“ — ale nic nadto nie wolno mi twierdzić. Co jest owem dobrem, w czym się ono iści, czy ono rzeczywiście musi być nieskończonem, tego nie mogę powiedzieć stanowczo na mocy aspiracji duszy, rzucających mię w obłoki fantazyi.

Kiedy mówimy o wierze, nie mamy na myśli bezkrytycznej wiary uczucia, nie zdającej sobie sprawy, dla czego przyjmuje pewne prawdy religijne. Nasza wiara zupełnie odmienna. Wprawdzie katolicyzm w ustach

---

<sup>1)</sup> J. Donat: Die Freiheit der Wissenschaft str. 73.

przeciwników nosi imię wiary ślepej, dobrej dla prostego tłumu, ale uwłaczającej oświeconemu człowiekowi. Kościół katolicki, ich zdaniem, trzyma zewnętrznym autorytetem wszystko w karbach, nawet wytwarza zadziwiającą jedność religijnych przekonań u swych podwładnych<sup>1)</sup>.

Katolicyzm jest dla nich bezkrytycznem uleganiem władzy, na które nie wpływa ani świadectwo zmysłów, ani rozumowanie<sup>2)</sup>.

Wszelako, kto podobne zdania w obieg puszcza, widać, że albo katolicyzmu zgoła nie zna, albo na takiego wyszedł geniusza, że mu rozumowe podstawy religii katolickiej już nie wystarczą. Katolicyzm bowiem ani on jest wiarą ślepego uczucia, ani idzie śladami Lutra, broniącego się bezmyślnie: „za rację niech starczy ma wola“. Bo i jakże pojmuje Kościół katolicki swą wiarę, cóż to jest wiara w katolickiem rozumieniu?

Św. Augustyn<sup>3)</sup> na to pytanie tak odpowiada: „Z przyzwoleniem myśleć“, t. j. zgadzać się na co, jako na prawdę, ale z myślą. Rozjaśnijmy tę definicyą, by przedmiot należyście wyświeślić. W tym celu cofnijmy się jeszcze na chwilkę do wiedzy. Umysł nasz ze swej natury chce przedmiot widzieć, t. j.

---

<sup>1)</sup> Wundt, Ethik, Stuttgart 1886, str. 260. Wyd. II r. 1903, str. 255.

<sup>2)</sup> K. Menger, Neue Freie Presse, 24. Nov. 1907 (wedł. Donata, Die Freiheit d. W.)

<sup>3)</sup> de praedest, SS. C. 2. n. 5. col. 963. Migne Patrol. Lat. tom. XLIV.

nawskróś zrozumieć. On wtedy w zupełności nakarmiony, gdy dotarł do wewnętrznej istoty rzeczy, gdy żadna mgła nie osłania przedmiotu przed jego wzrokiem, lecz się nań myślnie tak patrzy, jak oko cielesne na przedmiot w jego materialnych kształtach. Jakoż wiedza dla tego umysł porywa, bo właśnie ona widzeniem jest rzeczy.

Natomiast, skoro wkroczymy w dziedzinę wiary, już się rzecz zmienia. Umysł nie może się dopatrzeć związku między podmiotem a orzeczeniem, ponieważ ów związek tai się z woli Boga przed wzrokiem umysłu. Wiara naucza, że jest jeden Bóg w trzech osobach. Rozum nie pojmuje, jak w jednym Bogu mogą być trzy osoby, nie widzi jasno, w jaki sposób orzeczenie „trzy osoby” wiąże się z podmiotem „jeden Bóg”. Natomiast prawdę: „dwa razy dwa jest cztery” umysł bez najmniejszego wahania przyjmuje za pewnik matematyczny, ponieważ najwyraźniej widzi, że inaczej być nie może. Ale wobec wyżej przytoczonej prawdy staje z pewnem zakłopotaniem, bo ile razy ją rozważy, tyle razy zawoła: nie pojmuję. Sama prawda nie pociąga naszego umysłu, i nie zwycięża, by wyznał: widzę, że w jednym Bogu muszą być trzy osoby.

Jeżeli umysł mimo wszystko ma przyjąć tę prawdę, musi mieć potemu dostateczny powód, zdolny go skłonić do powyższego aktu. Sama prawda religijna nie porusza umysłu, ponieważ nie daje mu oczywistości, która jedna

potrafi umysł porwać za sobą i utwierdzić. Umysł nasz musi szukać racji wiary w prawdy religijne poza ich obrębem. Tym motywem rozstrzygającym, dla czego umysł wierzy, choć nie widzi samej istoty rzeczy, jest powaga Pana Boga, objawiającego religijne prawdy.

Umysł więc, nim aktu wiary dokona, już wprzód musi się przekonać o istnieniu Pana Boga, czego dopiąć może drogą przyczynowości, posuwając się z widzialnego świata do niewidzialnego jego Twórcy. A skoro doszedł tej prawdy, ma badać istotę Boga, zwłaszcza Jego przynioty, o ile światłem przyrodzonym rozumu zbadać je można. Skutkiem zaś tej pracy umysł przekona się, że Bóg istotą najdoskonalszą, której żadnej nie brakuje doskonałości, lecz że wszystkie posiada i to w stopniu najwyższym, a więc, że On prawdą nieomylną. Nie dosyć tego. Rozum musi w swych przygotowaniach, poprzedzających wiarę, koniecznie zawadzić i o sam fakt objawienia. Samo pojęcie jasne i głębokie Boga nieomylnego nie wystarczy, potrzeba się jeszcze przekonać, że ten Bóg objawił się ludzkości, że podał jej całą wiązkę prawd i zażądał w nie wiary. Ostatnie zagadnienie nie nastręczy wielkich trudności. Fakt objawienia Boskiego jaśniej wśród reszty faktów historycznych, obłany całym potokiem światła, boć on rdzeniem, on osią ludzkich dziejów. Krytyka historyczna, choćby najsurowsza, ale szczerza niewątpliwie

zaspokoi miłośnika prawdy, stawiając mu przed oczy fakt objawienia w całej historycznej rzeczywistości.

Tu krytyce historycznej przychodzi w pomoc także krytyka tekstu, a Ciebie podadzą nam do rąk księgi Pisma św., co do istoty swej wiekami niezmienione. One zaś, jako dokumenty czysto historyczne, drogą spokojnej analizy, doprowadzą nas do Kościoła Chrystusowego, rzymskiego, jako do kolumny prawdy, arki, w której Pan Bóg złożył skarby Swego objawienia.

Jeżeli umysł przebiegł nakreśloną drogę wstępną, znajdzie się przy końcu drogi już przygotowany na akt wiary. Przedmiot wiary jeszcze i wtedy po dokonanej pracy zostanie dlań ciemnym, ale zdrowy rozsądek podyktuje, że Panu Bogu uwierzyć się godzi — ponieważ Jego rozum dopiero się niejako poczyną, kiedy się nasz kończy.

Choć same prawdy objawione nawet wtedy nie porywają swą oczywistością umysłu, wola każe mu się trzymać drogi zdrowego rozsądku. Umysł słucha woli i przyjmuje objawienie jako prawdę, ale z „myślą“, jak się znacząco wyraża św. Augustyn. Rozum bowiem wtenczas tylko urywa swe myślnie rozważanie, gdy się z oczywistością zetknie, gdy pojmie rzecz w zupełności. W akcie zaś wiary umysł nie dla tego coś za prawdę uznaje, że go oczywistość prawdy do tego zniewala. Wszystkie racje, przemawiające za prawdą



objawienia, nie rodzą oczywistości. Z powodu braku tej ostatniej umysł może zachować się wobec prawd wiary obojętnie, w zawieszeniu, a nawet uwiedziony różnorodnymi myślami, obalającymi rzekomo prawdy religijne, gotów je odrzucić. Dopiero wola może korzystnie wpłynąć na rozum, oświadczając, by się przechylił na rzecz wiary, a opuścił placówkę racji pozornie jej przeciwnych.

Nakreśliliśmy tylko same kontury wiary, o ile ona sprawdza wyrażenie św. Pawła, że „jest służbą rozumną“. Dodać jeszcze musimy, że akt wiary, to nie owoc li tylko ludzkiej, przyrodzonych wysiłków. W całym procesie wiary pierwszeństwo należy przypisać łasce, bo wiara dziełem łaski. Wszelako łaska nie zmusza naszej wolnej woli — a wszystkie prawdy, jakie skłaniają rozum do aktu wiary, nie wykluczają wszystkich możliwych wątpliwości, te zaś zdolne odwieść umysł od wiary. Łaska dopiero, która umysł oświeca dziwnem światłem, a wolę pociąga i chwiejną wzmacnia, ale nie zniewala, w połączeniu z ludzkim współdziałaniem, dopełnia dzieła wiary.

Po wstępnych uwagach dobiegliśmy już samego jądra naszego zagadnienia. Zabrać się tedy trzeba do istotnego rozwiązania problemu, który zawsze prawie był aktualny, a takim tem bardziej dziś być nie przestał.

Po tem, cośmy powiedzieli, rozwikłanie kwestyi ma już, że się wyrazimy dosadnie,

nogi — podstawę, chodzi o wzniesienie budowy na tym fundamencie. Jeszcze się raz zastrzegamy, że powyższe zasady, w najgłówniejszych zarysach naszkicowane, mają dla pozostałej pracy znaczenie „koniecznego warunku“. Kto na nie się nie godzi, o nich nie dosyć przekonany, niech zada sobie trudu i jeszcze je przepatrzy, zgruntuje, pomagając sobie odnośnemi pracami, czy to filozoficznemi, czy apologetycznemi, w przeciwnym razie rozwiązanie, z jakim się spotka, nie przypadnie mu do smaku, nazwie je jednostronnem i t. p. Zapowiadamy z góry, że sąd nasz czerpie swą siłę trwałą w wspomnionych prawdach rozumowych. I dla tego, gdyby nasza praca nie liczyła się z ramami, należałoby kwestye, zarysem tylko objęte, szerzej przedstawić. Wszelako możemy z naszego prawa korzystać i odesłać łaskawego czytelnika do prac innych. Ograniczamy rozwiązanie zagadnień ściśle do zasady stosunku wiary do wiedzy. Rzecz tedy traktujemy w ogólności, nie wchoząc w kwestye szczegółowe.

### **Dziedzina wiedzy a wiary.**

Umysł ludzki zmierza zawsze w swych badaniach do jednego celu — do prawdy; niwą jego pracy wszystko, co zdoła przyrodzonymi siłami poznać. Obserwuje niebo, liczy ciała niebieskie, odkrywa coraz to nowe ich światy, podgląda ich ścieżki po stropie, a przytem wszystkiem jedna mu myśl przyświeca — poznać dokładnie cały system ciał niebieskich,

wyświetlić jego prawa — słowem dojść do prawdy. A ziemia, po której ów badacz stąpa, czyż mu może być obojętną? Najstaranniej patrzy on na zjawiska ziemskie. Fauna, flora, sam człowiek, król całej przyrody, to materiały, nad którym umysł ludzki już tysiące lat ślęczy. Każda żyłka, każda komórka, już nie mówimy człowieka, lecz zwierzęca i roślinna, ileż ma za sobą pracy, a jak żmudnej i mozolnej! A te wszystkie doświadczenia, to stopnie, po których umysł wspina się na szczyty prawdy! Wszelako i tu umysł nie spocznie, jeszcze nie tu koniec jego wędrówki. On się pnie dalej i pyta, co za tajniki kryje ziemia w swoim łonie. Chwyta za rydel i kopie w głąb ziemi — a po drodze pilnie śledzi warstwy ziemskiej skorupy, oratruje świat zamarty, którego szczątki rozkopana ziemia na światło wyrzuca dzienne.

I zbadał człowiek niemal wszystko, ale rąk nie założył i nie oddał się bezczynności. Nagromadził sporo materiału, który czeka na obrobienie doskonalsze. Ze świata fizycznego umysł podnosi się w świat filozofii i metafizyki, która ma mu dać ostateczną znajomość rzeczy, odsłonić samo wnętrze istoty przedmiotów, słowem dać najgłębszą i najwyższą prawdę.

Widzimy z tego, jak umysł nasz wszędzie o jedno kołacze, o jedno się prosi, o prawdę. Głodny tej prawdy, za nic sobie liczy trudy, byle swego dopiął. Prawda jest magnesem, który znicwala umysł, że jej z poświęceniem

czasu, sił i zdrowia, przyjemności i wygod szuka, a potem do znalezionej na dobre przytwierdza. A pogoni za prawdą niemasz końca. Obszar bowiem ludzkiej wiedzy coraz to nowe nastrocza zagadnienia, które po drodze zamiast maleć, przybierają coraz szersze kręgi.

Wiedza więc obejmuje swemi granicami wszystko, czemu tylko rozum podołać może, co sam swą przyrodzoną przenikliwością zmierzyć i przejrzeć niejako zdoła.

Praca jej łatwa, gdzie zasady pewnej gałęzi umiejętności są przez się oczywiste, jak w matematyce lub geometryi. Żmudniejsza ona na polu doświadczeń, wielkiej zaś ostrożności i czujności wymaga, jeżeli spostrzeżenia mają być dowodem pewnego ogólnego prawa, zwłaszcza gdy to prawo ma rozstrzygać o najpoważniejszych zagadnieniach, stanowiących o kierunku całego ludzkiego życia, i grunt podawać pod budowę społeczeństwa i jego wewnętrzny ustroj, tem więcej, jeśli ich treść pozagrobowych sięga dziejów.

Porównajmy sferę umiejętności świeckich z dziedziną wiary. Już za pierwszym rzutem oka upada twierdzenie niektórych, jakoby to były sfery zupełnie różne, żadnych nie mające łącznych członów. Pewno, że są umiejętności, które ściśle w swych ujęte ramach, nie mają nic styczności z wiarą objawioną. I tak matematyka, geometrya, pewne działy nauk przyrodniczych stoją bez sprzeczności poza obrębem wiary. Wszelako poprowadzić nieczłg-

bioną przepaść pomiędzy wiedzą a wiarą, to przesada, która mija się z prawdą. Boć znajomość jaka taka obu dziedzin aż nadto jasno powie, że są wspólne obu sfer węzły i punkty styczne, które zarówno są przedmiotem wiary, jak i wiedzy. Ot, biologia, fizyologia, antropologia ileż porusza kwestyi obu dziedzinom wspólnych, że już o filozofii nie wspominamy.

To też nie można się pisać na zdanie Mocsonyi'ego, który stara się godzić obie sfery, przeprowadzając między nimi różnicę rodzajową (*toto genere*<sup>1)</sup>). Wspomniany autor oddaje rozumowi świat rzeczywisty, a wszystko, co poza nim „niepojęte“, uważa za przedmiot religii. Każda z nich po swojemu działa, jako czynnik kulturalny.

Mocsonyi w broszurze: „Religion und Wissenschaft“<sup>2)</sup> rozdziela dziedziny wiary i wiedzy, jako zgola do siebie nie należące,

---

<sup>1)</sup> Podobnie próbuje usunąć niezgodę wiedzy i wiary Prof. Twardowski.

„Nauka — pisze on — wkroczyła już w sposób całkiem wyraźny na drogę, na której dojść można do usunięcia konfliktu. Drogę tę wskazała filozofia nowożytna, zwróciwszy się ku zbadaniu podstaw i granic rozumowego poznania i przekonawszy się, że Bóg i jego stosunek do świata i człowieka nie może być przedmiotem wiedzy rozumowej, lecz jedynie wiary religijnej, że tedy filozofia w sprawach tych wyrokować nie może, gdyż leżą one poza zakresem jej środków poznawczych. Ograniczywszy w ten sposób ..... swe badania do tego, co podlega doświadczeniu, pozostawiła wolne miejsce teologii do rozpamiętywania spraw, leżących poza zakresem doświadczenia“.

Por. „O filozofii średniowiecznej wykładów sześć, str. 107. Lwów, Altenberg 1910.

<sup>2)</sup> Wien u. Leipzig, 1906.

jako dwa obce światy. Dogmatyczne prawdy darzy przywilejem nietykalności, bo jak sam siebie w liście do Dr. Sawickiego komentuje<sup>1)</sup>, na pytanie: Czy oprócz naturalnego porządku świata istnieje jakiś porządek nadnaturalny? odpowiada: „Żadna ludzka umiejętność nie może dać odpowiedzi tylko jedynie sama wiara”. A gdzieindziej, dobitniej się wyrażając, twierdzi, że: „przedmiotowa prawda orzeczeń wiary nie da się naukowo ani udowodnić, ani obalić”.

Wymiana listów między Dr. Sawickim a Mocsonyim wyraźniejsze nadaje kształty zapatrywaniom Mocsonyiego co do przytoczonej kwestyi. Rozróżnia on przedmiotową prawdę, (którą za św. Tomaszem określa jako: zrównanie umysłu i rzeczy) od jej pewności. Często bowiem myśl nasza — tak rozumuje — może się zrównać z rzeczą, choć o zrównaniu nie mamy pewności, choć nie wiemy, czy nasze pojęcie odpowiada przedmiotowej rzeczywistości rzeczy. Otóż wiara czerpie swą pewność z faktów nadprzyrodzonych — a wiedza z faktów przyrodzonych. Dla czego za prawdę uznaję orzeczenia wiary? Odpowiadam: ponieważ Pan Bóg je objawił. Wiedza nie może tu w grę wchodzić, ponieważ cała obracając się w świecie przyrodzonym, nie jest w stanie sądzić faktów nadprzyrodzonych. Wprawdzie Dr. Sawicki zwraca uwagę autora, że po-

---

<sup>1)</sup> Philosophisches Jahrbuch, viertes Heft, 1908.

wyższe rozumowanie wcale jeszcze kwestyi nie kończy, lecz tylko przesuwą trudność na owe fakty nadprzyrodzone, wraca bowiem pytanie, a co nas upewnia o prawdzie faktów nadprzyrodzonych? wskazując, że tu właśnie pole działania wiedzy, która i filozoficznie i historycznie dla aktu wiary podstawę gotuje.

Naszem zdaniem odpowiedź Dr. Sawickiego, acz prawdziwa, nie jest pełną, ponieważ samej trudności nie uwzględnia i jej wprost nie rozwiązuje. Wszakże wywody Mocsonyiego co do działu dziedzin wiedzy i wiary czerpią ostoję w zasadzie, że sfera przyrodzona nie ma nic wspólnego ze sferą nadprzyrodzoną. By trudność Mocsonyiego usunąć, należy się powyższej zasadzie dokładnie przypatrzeć. Że porządek nadprzyrodzony nie wchodzi w pojęcie porządku przyrodzonego i na odwrót, o to nie można się spierać, ponieważ to pewnik, żadnej nie ulegający dyskusyi. Cała obecna ekonomia Boska na nim się opiera. Znieśmy różnicę dwóch powyższych dziedzin, a obaczymy się w szeregach naturalistów pierwszej wody. Zasada tedy w pewnem znaczeniu dobra, ale nieszczęśliwe u Mocsonyiego znalazła zastosowanie.

Co prawda nie pierwszy Mocsonyi z podobną nastaje trudnością. Rzecz wiadoma, że nią z lubością od dawien dawna wojują racjonalisci. Nie dla innych powodów cofają się oni na widok cudów, o ile je mają za fakty historycznie i filozoficznie pewne, jeno dla tego, że



je do innego zaliczają świata, którego nie może się tykać ludzka wiedza, ponieważ on znajduje się poza jej terenem. Tymczasem owe nadzwyczajne znaki nie w zupełności, jak wkrótce zobaczymy, wchodzą w obręb wspomnianej zasady.

Wszak nasze poznanie umysłowe, jak już w historycznym o tem wspominaliśmy zarysie, opiera się na doświadczeniu zmysłów. Cała, najogólniej pojęta przyroda jest właściwym przedmiotem naszego doświadczenia zmysłowego, z którego umysłowe rodzi się poznanie. Wszystkie zjawiska porządku naturalnego działają na nasze zmysły, na wzrok, na słuch, dotyk i t. d. Możemy je z mniejszą i większą dokładnością rozbierać i o nich się upewnić, raz i drugi doświadczenie ponawiając. Ale tę pracę z „myślą” przeprowadzamy — stąd do pewnych dochodzimy wniosków, orzekając o naturze, o własnościach dotyczącej rzeczy.

A przecież fakt nadnaturalny, którym Pan Bóg swe uwierzytelnia objawienie, jest zjawiskiem, które się zmysłami daje sprawdzić. Wszakże nikt nie będzie śmiał zaprzeczyć, że gdyby w naszych oczach Pan Bóg umarłego wskrzesił, mybyśmy owego człowieka zmarłychwstałego i na prawdę żywego mogli widzieć? A gdyby od urodzenia niememu Pan Bóg władzę mowy w naszej obecności naraz rozwiązał, czyżbyśmy go, głośno Cudotwórcę wielbiącego, słyszeć nie mogli?<sup>1)</sup> Dość, zdro-

<sup>1)</sup> Cf. Ottiger: De Revel. super. Friburgi Brisg. 1867, str. 212.

we mieć zmysły, aby przytoczone spostrzedz zjawiska i temi samemi metodami je badać, jakimi się przy innych naturalnych posługujemy przedmiotach, ponieważ, o ile je materialnie bierzemy, niczem się nie różnią od innych przyrodzonego porządku zjawisk. To, że ich przyczyna jest nadprzyrodzona, kwestyi wcale nie zmienia. Boć, jak przy naturalnych zjawiskach, by je należycie wyjaśnić, my się o jej przyczyny pytamy i rozbijamy się za niemi — podobnie i z nadprzyrodzonymi ma się rzecz faktami. Na razie skoro one naszą zajmą uwagę, możemy za naturalnemi oglądać się przyczynami, by zjawisko należycie wytłumaczyć. Dopiero, gdy żadna przyrodzona nie wystarcza przyczyna, z konieczności do nadprzyrodzonej się uciekamy. Wszelako i ostatni proces poza przyrodzoną nie wybiega sferę, ponieważ istoty nadprzyrodzoności nie próbuje badać, ani się porywa ją wyświecić.

Wszakże powyższy sposób poznania nie kończy się widzeniem przyczyny nadnaturalnej samej w sobie, ani jej nadprzyrodzonego działania, lecz nas tylko o jej interwencji w ogólności upewnia. Zjawiska tedy nadprzyrodzone, o ile są faktem dokonanym, dopełnionym skutkiem, wchodzą w sferę rzeczy przyrodzonych, naszym władzom poznawczym odpowiadających; podobnie i śledzenie ich przyczyn nie tylko, że sił naszych nie przenosi — lecz jest naturalnym wynikiem rozumnej natury.

Zresztą Mocsonyi sam z sobą popada

w sprzeczność. Powołuje się na Kościół chrześcijański, jako mistrzynię prawdy. Kościół, zdaniem jego, ma świadczyć o faktach nadprzyrodzonych, a te znów o samem objawieniu. Uciekać się do powagi Kościoła, rzecz to chwalebna; jednak ów manewr jeszcze nie daje ostatecznej odpowiedzi. Mimo woli zjawia się na ustach pytanie: A dla czego mam wierzyć w autorytet Kościoła? Jeśli autor uważa Kościół za kompetentnego rozjemcę, niech raczy odczytać w „*Constitutiones dogmaticae Concilii Vaticanii*“ Caput 4, a przekona się, że jego opinia najwyraźniej sprzeciwia się orzeczeniom Kościoła. Między innemi bowiem naucza sobór Watykański: „Wiara i rozum nie tylko, że się między sobą poróżnić nie mogą, lecz wzajemnie się wspomagają, gdyż zdrowy rozum dowodzi podstaw wiary i jej światłem oświecony wiedzę rzeczy Bożych uprawia, wiara zaś rozum wyzwala z błędów i przed nimi chroni...“ Przytoczona nauka Kościoła aż nazbyt jasno potępił rozdział dziedzin wiedzy i wiary.

Wreszcie przegląd obu sfer odkryje naszym oczom dziedzinę li tylko wierze właściwą, wskaże na tajemną świątynię, do której progów jeszcze wiedza nas powiedzie, ale nie przekroczy z nami progu, tylko nas na nim odda w ręce wiary. Mówimy o tajemnicach.

Wprawdzie przedmiotem wiary jest wszystko, co się w objawieniu zawiera. Wszelako objawione prawdy nie są tej samej natury, lecz na dwie różne grupy się dzielą. Są bowiem

między niemi prawdy, do których rozum ludzki może dojść własnymi siłami, n. p. nieśmiertelność duszy, istnienie Pana Boga. Jednak objawienie Boże i o nich nas poucza, aby wszyscy w obecnym stanie skutków grzechu pierworodnego mogli je poznać doskonale, z całą pewnością i bez domieszki błędu<sup>1)</sup>). Prócz powyższych prawd objawienie podaje do wierzenia „tajemnice w Bogu ukryte“.

Cóż to jest tajemnica? Tajemnicą w ogólności, jak sam wyraz mówi, oznaczamy rzecz lub prawdę skrytą, nieznaną. Ale nas tu tylko tajemnice religijne zajmują. Otóż w sferze objawienia nazwą tajemnic obejmujemy dwa rodzaje prawd. Jedne prawdy zwiemy tajemnicami dla tego, że wiemy o ich istnieniu jedynie dzięki objawieniu Boga. Tu należą prawdy n. p. ustanowienie społeczności kościelnej, prymat św. Piotra, a więc są to prawdy, które po objawieniu rozumem pojmujemy. Nie są to tajemnice w ścisłym, lecz szerszym znaczeniu słowa.

Ale między objawionemi prawdami znajdujemy i takie, które nazywamy tajemnicami w ścisłym znaczeniu. Nawet najbystrzejszy umysł, choćby wszystkie siły wyteżył, nigdy by nie wpadł na ślad ich istnienia. Gdyby objawienie nie upewniało o ich rzeczywistości, rozum nicby o nich nie wiedział. Wprawdzie po objawieniu żaden z nas tych prawd nie widzi,

---

<sup>1)</sup> Vatic. Constit. dogm. cap. 2. de revel.

lecz o ich rzeczywistości nie wątpi, mając o niej świadectwo samego Pana Boga.

Dotąd on drugi rodzaj tajemnic nie różni się od pierwszego. Cała różnica tkwi w treści. Podczas gdy treść pierwszych tajemnic dobrze rozumiemy, to napróżno próbowalibyśmy zgłębić treść drugich, bo ona niema żadnego podobieństwa lub bardzo nieznaczne z naszym duchowym wiadomości skarbcem. Tu już nie tylko w ich istnienie, lecz i w treść wierzymy. Te właśnie ostatnie prawdy stanowią grupę tajemnic w najściślejszem słowa znaczeniu, i właśnie to pojęcie tajemnicy mamy na myśli, kiedy o tajemnicach wiary chrześcijańskiej mówimy. Dwa bowiem znamiona są właściwością chrześcijańskiej tajemnicy ściśle wziętej: 1. że rozum nie doszedłby nigdy jej rzeczywistości, gdyby objawienie człowieka o niej nie poczyło; 2. że o jej treści tylko pośrednie, przybliżone mieć możemy pojęcia, które, rzecz jasna, tajemniczej z niej zasłony nigdy nie usuną.

### **Zgoda wiedzy i wiary.**

Dzieje naszej kwestyi w minionych wiekach zapisują, jak można było zauważyć, dwa główne zapatrywania na stosunek wiedzy do wiary. Jedni kategorycznie oświadczają: nie-masz zgody między wiarą a wiedzą, lecz najwyraźniejsza między niemi istnieje sprzeczność i walka. Drudzy wprawdzie nie przyłączają

się do nadmienionego zdania, na oko nawet mogą ująć za obrońców wiary. Odrzucają twarde wyrok pierwszych i w nader zręczny sposób starają się wybrnąć z trudności i zarzutów. Myślą, że tego dokaże zupełny rozdział tych dwóch dziedzin wiary i wiedzy. Jakóż głoszą, że wiara nie ma nic wspólnego z wiedzą, że się między sobą jak niebo i ziemia różnią, że sfera wiary bezwzględnie obca sferze umiejętności ludzkich. Cieszą się, że łatwo wszystkie usunęli trudności, — a wierze się przysłużyli, ale, jak zobaczymy, niewielka to przysługa.

Pomiędzy dwa powyższe zdania wstawiamy trzecie: między wiarą a wiedzą musi być zgoda i harmonia. Zgoda między niemi nie dla tego, że każda dla siebie stanowi dziedzinę chińskim murem okoloną, lecz że się wzajemnie uzupełniają i przenikają. Zapatrywania ostatniego bronimy jako zasady pewnej i jasnej.

Może zajść różnica zdań co do metody badań, może ktoś wątpić w nieomylność wyników tej lub owej gałęzi wiedzy, w jednym wszyscy zgodny sąd wydadzą, że człowiek szuka prawdy, to fakt niezaprzeczony.

Duch nasz, siłami umysłowemi wyposażony, jest płomykiem małym, jaki w nas Bóg zapalił — ta siła, to słabe odbicie Bożego rozumu, którego granice — nieskończoność.

Pięknie się wyraża św. Augustyn<sup>1)</sup>: „Je-

---

<sup>1)</sup> Confes. L. 12, c. 25. n. 35. Migne Patr. Lat. tom. XXXII.

zeli obaj widzimy, że prawdą jest, co mówisz, i obaj widzimy, że prawdą, co ja mówię. gdzież, pytam, to widzimy? Przecież ani ja w tobie, ani ty we mnie, lecz obaj w samej niezmienniej prawdzie, co ponad nasze sięga umysły, wykazując, że zdrowy rozsądek ludzki z tego odwiecznego, niezmiernego źródła mądrości Bożej bierze swój początek, swe prawa.

Dał więc Pan Bóg człowiekowi, jak mówimy. rozum, naznaczył mu drogi, cel mu wytknął, obdarzył go pewną samodzielnością, która go popędza, by sobie rozjaśniał nasuwające się zagadnienia i tak pomnażał skarbiec prawdy. Że zaś nasz umysł może się dodatnich doczekać wyników swej pracy, tego dopomina się sama mądrość Boża, która każdą rzecz *suaviter*, ale i *fortiter* doprowadza do swego celu; o tem świadczy nasza wewnętrzna świadomość.

Jakoż cały ród ludzki zgadza się w pewnych razach i upiera przy swych twierdzeniach, broniąc ich jako najświętszej prawdy — a inne znów fałszem mieni i kłamstwem, i bez zwłoki je zarzuca: to objaw potęgi naszego ducha, który z naciskiem zaznacza, że ma zasoby, by fałsz rozróżnić od prawdy. A wiedza ludzka zbiera i gromadzi owoce pracy z różnych dziedzin umiejętności, ona tłumaczy i uzasadnia swe poglądy na całokształt rzeczy, ułatwia człowiekowi rozwiązanie tylu a tylu kwestyi, karmiąc go prawdą.

Alić obok dziedziny, którą roztrząsa rozum



swemi przyrodzonymi siłami, istnieje dziedzina druga, nadprzyrodzona — obok prawd, których zdobywcą sam człowiek, są prawdy, których autorem i nauczycielem sam Pan Bóg. Sfera objawienia to lampa, która ma oświecać ten sam rozum, jaki swą pracą zbiera snopy prawd w świecie przyrodzonym. Dwojakie tedy światło rozświeca widnokrąg naszego umysłu i przyrodzone i nadprzyrodzone, bogacąc go prawdami z podwójnego źródła: wiedzy i wiary.

Ale oto węzeł gordyjski, który rozciąć potrzeba; czy możliwa niezgoda tych dwóch światów, czy też może — ba nawet musi być harmonia między nimi zupełna?

Jak wyżej zaznaczyliśmy, przechylamy się do zdania ostatniego i twierdzimy: że między objawieniem a wiedzą zgoda być musi. Jakoż dowód na to bardzo prosty. Nie trzeba bowiem zapominać, żeśmy z ręki Boga wyszli — jeszcze mało — dodajemy, że z ręki Boga — który jest mądrością samą. Co mamy, wszystko darem Jego hojnej dłoni, a zatem ten błysk rozumu wraz z jego stałemi prawami, to dzieło najmędrszego Boga. Rozum na mocy sił i praw od Boga danych biegł drogami badań, aż w końcu stanął u ich kresu — zdobył prawdę i zamknął w skarbcu, ogólnie zwanym wiedzą.

Aliści Pan Bóg staje wobec owego człowieka i to w roli mistrza, i znów mu podaje całą wiązkę prawd, w które ma wierzyć na słowo Boga, nie zaś, dla wewnętrznej oczywi-

stości. Kto więc przypuści niezgodę tych dwóch dziedzin, zarzuci P. Bogu sprzeczność z sobą samym. Boć, że rozum dotarł do prawd przyrodzonych, to zawdzięcza tylko Bogu, który mu darował zdolność zdobywania prawdy. Jeżeli tedy umysł idzie drogą prawdziwą, dojdzie, dokąd Pan Bóg chciał, Bóg prawda najwyższa. A pojąć też nie można, by Pan Bóg w objawieniu podał nam nieprawdę, albowiem to się nie zgadza z istotą Bożą. Prawdą więc, co umysł pracą zdobywa, prawdą, co Pan Bóg objawia, ponieważ jednej i drugiej drogi autorem sam Bóg, tylko w odmienny sposób, tu nadprzyrodzony, tam naturalny — a Twórca nieomylny i najmądrszy nigdy nie wygłosi dwóch niezgodnych, przeciwnych twierdzeń. Więc między jedną i drugą sferą prawd doskonała musi panować harmonia — zgoda, jedność.

Ani też prawda rozumowa nie innemi kieruje się zasadami, aniżeli prawda nadprzyrodzona tak dalece, że rozum mógłby w przyrodzonym porządku coś uważać święcie za prawdę, a na mocy objawienia to samo za fałsz poczytać, jak śmiał Luter twierdzić. Choć wiara należy do świata nadprzyrodzonego, jednak zawsze i ona aktem człowieka — którego rozumowe prawa nie znikają, ani się zmieniają w akcie wiary.

Nawet i łaska, która pierwszorzędną w dziele wiary odgrywa rolę, nie znosi, jak się wyraża św. Tomasz, natury, lecz ją doskonali,

a zatem rozumu nie zapoznaje, lecz go wzmacnia i podnosi.

Z jakiegokolwiek punktu widzenia przedmiot nasz rozpatrujemy — zawsze z całą wyrazistością nasuwa się wniosek: między wiedzą i wiarą musi panować zupełna i doskonała zgoda, żadnej tam sprzeczności być nie może.

### **Powaga wiedzy a wiary.**

Na mocy poprzednio wywiedzionej zasady żadna kolizja zająćby nie powinna między wiedzą a wiarą. Wszelako faktyczny stan rzeczy inny nam obraz roztacza, obraz rozstroju między światem wiedzy a światem wiary. Póki wiedza obraca się w dziedzinie zagadnień, które w żadnym z religią nie zostają związku — jeszcze pół biedy — daleko wszystko w porządku, ponieważ nikt jej tu nie stawia zapory, ze strony wiary żadnego niemasz ograniczenia, swoboda zupełna. Wiedza może w tej sferze swobodnie swój lot roztoczyć, korzystać z tej wolności, o którą z taką nieraz walczy zaciętością.

Inaczej się rzecz przedstawia, kiedy mowa o sferze zagadnień, które zarówno wiedzę, jak i wiarę obchodzą.

Wprzód wiedza i wiara przechodziły mimo siebie obojętnie, jedna nie zawadzała drugiej. Nie tak już teraz. I wiara i wiedza ma o zagadnieniu swe zdanie — pierwsza dowodzi jego prawdy powagą Boga, rozumowymi dowodami

ostatnia. Niejednokrotnie zdania ich się różnią — a niekiedy wprost się sprzeciwiają. I wszczy-  
na się niezgoda między obu dziedzinami. Już  
poprzednio widzieliśmy, że to nieporozumienie  
zażegnać musi zgoda i jedność, bo prawda nie  
wyklucza prawdy — jeno z fałszem walczy.  
Poróżnionych rywalów pogodzić muszą pewne  
zasady wysnute z podstawowego pewnika obo-  
pólnej zgody. Wiara tedy czy wiedza ma  
ustąpić na rzecz przeciwnika? Odpowiedź  
sama się nasunie, gdy krytycznie ocenimy po-  
wagę wiary i powagę wiedzy.

Całą swą pewność i wiarygodność czerpie  
umiejętność ludzka z rozumu, który czepia się  
różnych dróg i sposobów, byle zdobyć prawdę.  
Jeśli nasz rozum cieszy się nieomylnością, to  
kwestya powyższa jeszcze się bardziej powikła.  
Na szczęście, tak nie jest. Nie trzeba chyba  
głębokich i dalekich dowodów, by stwierdzić  
smutny fakt naszej omylności.

Składają się na to różne przyczyny. Wie-  
dza poczyna się z materiału, pożątego umy-  
słowi zmysłowym doświadczeniem. Zmysły  
wiec przy naukowem badaniu nie podrzędne  
mają znaczenie, zwłaszcza w obecnej dobie,  
kiedy głównie nauki pozytywne, doświadczone  
na pierwszy plan wysuwają. A ileż razy czło-  
wieka zmysłowe zawiodło doświadczenie.  
Jakże często z upokorzeniem przyznać mu-  
siał, że pobił. — Ot zmysł wzroku lub  
słuchu nie dopisał w pewnym wypadku —  
który w grę wchodził przy wyniku badania

i rezultat po'dany jako pewnik rozumowy dla tej skrytej, niepostrzeżonej omyłki nie doszedł miary prawdy<sup>1)</sup>).

Rozum ludzki, chociaż to władza duszy czysto duchowa, w swych funkcyach zależy w pewnym względzie od zmysłów, od wrażeń zmysłowej natury. Pracuje umysł, a równocześnie pracują i narządy zmysłowe, które, jak wszystko, co ma z materią związek, skutkiem pracy się nużą i osłabiają, a to odbija się i na pracy ducha. Dziwić się więc nie można, że natężona praca umysłowa może przy zagmatwanych problemach czegoś nie dopatrzeć, lub mylnie przedstawić, ponieważ imaginacya zmęczona swemu nie odpowiedziała przeznaczeniu.

Zagadnienia, które rozum roztrząsa, nieraz obejmują cały łańcuch kwestyi podrzędnych, bez których jednak dominującego zagadnienia szczęśliwie rozwiązać nie można. A nasz umysł, ów robotnik na roli prawdy, nie posiada tego stopnia bystrości ani głębokości, by naraz całe zagadnienie z wszystkimi szczegółami przeniknął i w sobie pomieścić — lecz powoli z jednej kwestyi przechodzi do drugiej, teraz rozbiera tę część przedmiotu — obrabia ten kamyk budowy — potem skoro się z tym upora, zajmie się następnym. A ileż tych cegiełek potrzeba przysposobić, póki budowa nie stanie!

---

<sup>1)</sup> Cf. E. Dennert: Bibel u. Naturwissenschaft. Stuttgart, 1906, r. I.

Łóż łatwiejszego, jak przeczyć jedną i błędnego bronić zdania rzekomo w imię prawdy.

Wiedza ściśle wzięta oznacza poznanie rzeczy pewne, które się samej równa oczywistości. Ale prawd podobnych wiedza nie wiele posiada. Częściej natomiast imieniem wiedzy obejmuje się pokąźną sumę hipotez, przeczuć, teoryi, wycbrażeń. Nie przeczymy, „że hipoteza, teoria nauce jest pożyteczną, jeśli jest rzutem myśli naprzód, poza granice już zdobyte, ale w kierunku wskazanym przez dotychczasowe doświadczenia i w nadziei, że nowe doświadczenia przyjdą jej z pomocą<sup>1)</sup>). Wszelako hipotezę nie rzadko sprzedaje się za pewnik, poparty przynajmniej dowodami, które przyszłość w swem tajemniczem kryje łonie. Nie dziw, że wówczas rozdzźwięk występuje między sferą wiedzy i wiary<sup>2)</sup>).

A nie tylko w umiejętnościach dedukcyjnych zdarzają się błędy przeczenia, lecz jeszcze częściej zdarza się bład w naukach empirycznych. Swą metodą, własnymi środkami mogą w swej dziedzinie piękne zdobyć rezultaty, rzeczywiście pełnać naprzód wiedzę. Wszelako i nauki doświadczałne mogą pobłądzić, jeśli popadną w sofizmaty indukcyjne. Jakże często one grzeszą sofizmatami z obserwacyi<sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Cf. Morawski: Wieczory nad Lemanem, str. 46.

<sup>2)</sup> Cf. Dr. Einig: Glauben u. Wissen. Trier, 1906. Verlag der Paulinus-Druckerei.

<sup>3)</sup> Gabryl: Logika formalna, Kraków, 1899, str. 282 i n.

Gorączka wnioskowania złym nieraz bywa doradczą i sprawia, że badacz widzi w zjawisku to, czego tam wcale nie ma. Klasycznym tego przykładem jest „masa galaretowata”, w której zaślepiony Haeckel widział nieomylny dowód tezy samorodztwa.

Po obserwacji następuje wyjaśnienie danego zjawiska. I przy tłumaczeniu natury dostrzeżonych faktów chronić się trzeba sofizmów, ponieważ tu jeszcze łatwiej, niż przy obserwacji, w nie się zawikłać. Nie rzadko przeprowadzamy wnioskowanie indukcyjne, nie licząc się z wszystkimi faktami, które na uwagę wziąć koniecznie trzeba, jeśli wniosek ma być prawdziwy.

Tem większy popełnia błąd, kto metodę indukcji właściwą, przenosi żywem w dziedzinę, właściwą spekulacji czystej. A co się dzieje? Zdobycze, jakich dokazały nauki doświadczalne, zawracają niejednym głowę, jakoby już nie mogły na swym ograniczyć się terenie; sądzą, że tą samą metodą rozwiążą męczące ludzkość zagadnienia. Więc z pospiechem przenoszą swe teleskopy i mikroskopy — ważki i nożyki — retorty i przyrządy mechaniczne w sferę metafizyki i wyrokuja o Bogu, o porządku wszechświata — a zwłaszcza człowieka. Nic dziwnego, że wtedy występuje jaskrawa różnica między wiedzą a dogmatami wiary.

Dobrá i pożyteczną była metoda empiryczna, póki się we właściwej sobie sferze obra-



cała. Ale gdy z dziedziny doświadczalnej myśmy się przenieśli do dziedziny ducha, innej nam się iść metodv trzeba, innych środków, bo natura przedmiotu badania poza sferą doświadczenia.

Przeprowadźmy powyższą myśl na umiejętności historycznej. Historia bada dzieje przeszłości, o ile ona w pozostałych żyje pomnikach, a swą pracę prowadzi w świetle pewnych zasad, właściwych tej umiejętności, oryentuje się w swym przedmiocie stałemi kryteriami, które zabezpieczają pewność wynikom dociekań. Dotąd zajmuje się krytyka historyczna materiałem czysto ludzkim. Niech wejdzie w świat objawienia i pocznie własnemi kryteriami roztrząsać jego treść ujętą Pismem św., czy tradycją. Skoro odczyta u św. Łukasza (r. II, w. 51): „że Jezus się pomnażał w mądrości i w leciech i w łasce u Boga i u ludzi“, kierując się swemi zasadami, osądzi, że Chrystus Pan, podobnie jak każdy inny jego rówieśnik, wzrasta w cnocie wewnątrz, i powoli, bezwiednie coraz wyższego nabywa stopnia świadomości siebie, że z nieuka urabia się na mędrca. I wniosek ten prawidłowo z jego metody badania wypływa, a przecież się okazuje błędnym.

Popłacały historyczne kryteria w dziedzinie przedmiotów przyrodzonych, ale nie przyjęły się, przesadzone na obcą sobie głębię objawienia. Jeżeli już w sferze naturalnej pierwszą jakieikolwiek egzegezy zasadą jest

wniknięcie w właściwości autora, jego szkoły i epoki, to nie wolno powyższej pomijać zasady, gdy o objawioną chodzi prawdę. Objawienie wywija się z naturalnego biegu rzeczy, samo w sobie wzięte stanowi oddzielną sferę, której inne odpowiadają kryteria, kryteria objawione. — Świecka krytyka historyczna, stosowana n. p. do tradycyi katolickiej, pojmie ją jako podawanie pewnej nauki z pokolenia na pokolenie, nad którem li tylko ludzka czuwa przezorność. Takie zaś pojęcie tradycyi musi wykryć niezgodę między wiarą wieków pierwszych a wiarą późniejszych. Ale kryterjum objawione inny pod ką widzenia, tłumacząc ciemniejsze miejsca pierwszych Ojców Kościoła, jaśniejszą nauką Ojców następnych.

Sprzeniewierzenie się przytoczonym zasadom oplakane sprowadza skutki. Smutny tego przykład widzimy na Loisy'm. W przedmowie do swego dziełka: „L'Evangile et l'Eglise” pisał wspomniany autor, że nie ma zamiaru układać apologii katolicyzmu i dogmatu tradycyjalnego, lecz że chce wszystko sądzić okiem historyka. Bo gdyby z pierwszym nosił się zamysłem, dziełko jego co do bóstwa Chrystusa i powagi Kościoła, byłoby aż nadto niekompletnem. „Nie próbujemy tu, mówi, wykazywać prawdy Ewangelii, ani prawdy chrystyanizmu katolickiego, lecz tylko określić związek, jakim historia dzierzga Ewangelię z Kościołem katolickim”<sup>1)</sup>). Kojącą była za-

<sup>1)</sup> str. 7 wyd. I.

powieź autora, ale niepokieszący koniec historyi. Owocem tej jego krytyki, abstrahującej od kryterów objawionych, to zupełna ruina dogmatów wiary chrześcijańskiej, z którymi się trzeba pożegnać każdemu, kto chce nadal zostać historykiem. Metoda historyczna, nieumiejętnie na grunt wiary przeniesiona, doprowadziła do zupełnej niezgody dziedzin wiedzy i wiary. Jeśli zaś umiejętność historyczna, która daleko większe ma prawa zabierać głos w przedmiocie objawienia, niż nauki czysto doświadczone dla tego, że swych środków badania nie modyfikuje, skoro z dziedziny świeckiej przechodzi w dziedzinę wiary, na tak destruktywne musi patrzeć wyniki swej pracy, cóż dopiero mówić o naukach empirycznych, których przedmiot i metoda tak niepodobna do objawienia.

Ale, żeśmy co dopiero potracili o historię, nie od rzeczy będzie wspomnieć o innej przyczynie, kłócej wzajemny pokój wiedzy i wiary, która i na historyi swe wyciska piętno. Dla czego Renan, Strauss i ich szkoła nie wierzy n. p. w cuda, czy dla braku wiarygodnych świadectw historycznych? Bynajmniej, jest ich dosyć i pewnych. Może się wspomniana szkoła zechce bronić bezkrytyczną naiwnością ubiegłych pokoleń co do cudów Chrystusa Pana, Apostołów i t. d., darujmy im przeszłość, ale czemu cuda w Lourdes, zbadane tak ściśle i surowo, jak hyperkrytyka dni dzisiejszych się domaga, że same mogą najlepszą być naszej

wiary apologią, dlaczego ich wcale nie obchodzi, dlaczego im przeczą? Krytyka, z jaką Bertrin<sup>1)</sup> owe cudowne podaje zjawiska, dowodzi, że niepodobna się skarżyć na brak oczywistości świadectw, a więc to ich rażące zachowanie się względem wspomnianych cudów gdzieindziej ma swe źródło.

Pochodzi ono z pewnej filozofii, która w świecie popłaca. Wolnomyślność urobiła właściwą sobie filozofię ateistyczną. Pojęła całokształt świata z całym jego mechanizmem bez Boga. Wolność zaś nauczania szerzy ów pogląd i słowem i pismem, rozrzucając już to fachowe w tym duchu dzieła, już to w lekkiej i ponętnej formie beletrystycznej podając truczynę niewiary. I rodzi się położenie bez wyjścia! Utrwala się pogląd świata ateistyczny, a reakcja daremna, ponieważ społeczeństwo wyzbyło się religii i świętości. Nowocześni filozofowie, wierni zasadom wolnomyślnym, na żadne nie godzą się prawa rozumowania, ponieważ wolność ukracają. Próżno więc z nimi dysputować, skoro nie masz punktu, o któryby można dyskusję zaczepić<sup>2)</sup>. Nie dziw, że wiedza, podobnej hołdująca filozofii, musi wiarę nazwać nierozumną i ścierać się z nią na każdym kroku.

Doświadczenie uczy, że nie w rozumie,

---

<sup>1)</sup> Cf. Georges Bertrin: *Histoire critique des événements de Lourdes*. Paris. Lecoffre, 1906, 11me edit.

<sup>2)</sup> Nostitz-Rieneck, trzy artykuły w *Stimmen aus Maria Laach* r. 1899, t. I, str. 125—142, 425—446, i t. II, str. 475—495.

lecz w sercu tkwią zarodki ateizmu<sup>1)</sup>). Nawrócony członek akademii francuskiej, Franciszek Coppée w swej książce: „La bonne souffrance“<sup>2)</sup>) wyznaje, że tylko życie niemoralne roznieca w duszy niewiarę. Widmo odpowiedzialności za swe czyny dręczy wyrzutami sumienia winowajcy, a ponieważ go one męczą, więc się je stara za wszelką cenę uśmierzyć. Idzie po temu ma do wyboru drogi: albo wiarę żywą, czyli pokutę, albo niewiarę. Pierwsza żąda zmiany w trybie życia, na którą dotycząca jednostka nie chce się odważyć, więc się drugą puszcza drogą i systemem ateistycznym dusi zgrzyt sumienia.

Dla tego to nie tylko już skryształizowany w zupełności ateizm wpada w sprzeczność z wiarą, lecz i nieokiełzana namiętność płodną się staje rodzieliwą błędów<sup>3)</sup>), które rozluźniają zgodne związki wiedzy z wiarą. Stąd to częstym źródłem nieporozumienia, kto wie, czy nie jest złą wola autora, pracująca nieraz w ciemnym porozumieniu z ateizmem.

Damy tej ostatniej próbkę. Mamy w rękę książkę Jana Wil. Drapera p. t. „Dzieje stosunku wiary do rozumu“, tłumaczoną niemal na wszystkie języki europejskie. I u nas do-

---

<sup>1)</sup> Cathrein, str. 172. Wissen u. Glaub.

<sup>2)</sup> Paris, Alphonse Lemerre, Édit. str. 5 i n.

<sup>3)</sup> „Impedit consilium voluptas rationi inimica, ac mentis, ut ita dicam, praestingit oculos“. Cic. de Senect. XII. 14, a św. Augustyn: Peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relicta et neglecta veritate. De vera relig. C. 36. n. 67, col. 152, Migne Patr. Lat. tom. XXXIV.

czekała się przekładu, który już trzecim cieszy się wydaniem<sup>1)</sup>).

Sam już wstęp dużo mówi o treści dzieła. Autor widzi rozbrat między wiedzą a wiarą, a w szczególności wiarą katolicką. Mimo zastrzeżeń, że przedmiotowo będzie rzecz traktował, nienawiść, z jaką się zdradza do Rzymu, osłabia wiarę w jego słowa. Kościół to ciemiężca, zbrodniarz, który się osłania ramieniem władzy świeckiej. Wymieniać wszystkie jego pojęcia o katolicyzmie, o papieństwie zajęłoby wiele czasu. Kilka wyjątków da wyobrażenie, co się czasem pisze i ogłasza w imię nauki.

Rzecz charakterystyczna — autor uważa pewne dogmaty jako później urobione, w które Kościół wierzył od początku, a znów sam zmyśla wiarę w inne z ujmą dla katolicyzmu. Chrześcijaństwo pojmuje jako coś zupełnie przypadkowego. Sama idea Odkupienia, która jest podwaliną nauki chrześcijańskiej, wyłoniła się, zdaniem Drapera, dopiero później wraz z nauką o łasce, ponieważ Tertullian nic nie wspomina o nich w obronie za Sewera; spotykamy się z nimi dopiero u Augustyna.

Znaczącem też, co pisze na str. 273: „W pierwszych czasach chrześcijaństwa, kiedy podanie o upadku człowieka nie było jeszcze uważane za tak ważne w nauce chrześcijańskiej . . .“, a na str. 276 o tym samym przed-

---

<sup>1)</sup> Kraków. Nakład. Drukarni Narod. 1903, przełożył Jan Karłowicz.

miocie: „Chrześcijaństwo w początkach swego istnienia mało lub nic nie wiedziało o tej nauce“. „Widzieliśmy, że Tertullian w swej „Obronie“ nie uważał za rzecz stosowną wspomnieć nawet o niej. Powstała ona pomiędzy odszczepieńczymi Gnostykami—Aleksandryjska szkoła nie przyjmowała jej. Ojcowie Kościoła nigdy jej szczególniejszej nie przypisywali wagi. Dopiero za czasów Anzelma nabrała ona tak wysokiego jak dzisiaj znaczenia“.

Nieomyślność, „to pojęcie niefilozoficzne, które upada, jeżeli się zwróci uwagę na polityczne dzieje papieństwa i na żywoty papieży. Pierwsze odsłaniają wszystkie błędy i pomyłki, którym podlegają zwykle wszelkie instytucje czysto ludzkiej natury, drugie zaś zbyt często są obrazem grzechu i hańby“. Na str. 428 nadmienia: „Pomimo nieomyślność, która przypuszcza wszechwiedzę, Jego świątobliwość nie przewidział wyniku wojny francusko-pruskiej“. Tak mniej więcej rozprawia się z dogmatami katolicyzmu.

Natomiast prywatne poglądy członków Kościoła sprzedaje za dogmat wiary. Na str. 359 pisze: „Katolicyzm nieodwołalnie potępił siebie dogmatem o płaskości ziemi, o niebie opartem na widnokręgu i o piekle pod ziemią“. Dogmatem teologicznym nazywa też zdanie, że „zaraza, trzęsienie ziemi są nieuniknioną karą Boską“. Odsądza sobór Watykański w dekrete „de fide“ od logiki, a w rzeczy samej, co pisze na str. 430 i n. świadczy, że nie kieruje



nim zdrowa, spokojna myśl rozumna, lecz nieugięty upór: nie przyznać za nic w świecie racyi papiestwu. Pisze na str. 431: „W istocie możnaby powiedzieć, że całe to pismo jest namiętnem wezwaniem rozumu, aby ogłupiał na rzecz chrześcijaństwa rzymskiego“.

Wygórowane zarzuca uroszczenia Kościołowi, bo nie widzi, by je Kościół niezbitymi popierał dowodami. Nie wystarczy odwołać się na cuda i proroctwa, ponieważ rozum p. Drapera cofa się przed niemi. Na str. 431 pisze: „Z drugiej strony nauka odwraca się od rzeczy niepojętych, opierając się na zasadzie Wiklefa: „Bóg nie zmusza człowieka do wierzenia, czego on nie może rozumieć“. Wiemy wszyscy o tem dobrze, że fizycznego przymusu Bóg nie używa, trzebaby jednak wykazać, że i moralnie na nas nie wpływa. Jeżeli ktoś nielogiczność komu wytyka, godzi się, by sam nią nie grzeszył, — samo jątrzenie na dzisiejszy wiek nauki i postępu za stare, nauczyliśmy się żądać czegoś więcej.

Niestety ów bezstronny, jak się sam na wstępie zastrzega, autor obrał drogę matactwa. Na str. 432 u dołu czytamy: „Duchowieństwo wedle różnych stopni swoich, może przepowiadać przyszłe wypadki, mocą udzielonej sobie władzy, lub też skutecznem wzywaniem potęg niebieskich“, to według Drapera ma się znajdować w dogmatycznym składzie soboru Watykańskiego (*De ratione et fide*). Zdaje się, że szanowny autor jakimś dziwnym okoliczności

zbiegiem sam się stał uczestnikiem tej wszechwiedzy, która odczytuje nawet, czego nie napisano. Podobnych zaś wycieczek przytoczyćby można więcej.

Przytoczone wyimki dowodzą, jak pozorna wiedza przekręca naukę katolicką, nazywając dogmatem, co nim nigdy nie było, ani będzie, podsuwając prawdom wiary znaczenie wprost zmyślane. Kościół bowiem nie ogłosił, ani nie ogłosił dogmatu płaskości ziemi, bo się geografią nie zajmuje; nie rozciągał swej nieomyłności do polityki, ani nie identyfikował jej z wszechwiedzą. Wiedza wojuje tym wyrazem „dogmat“, a nieraz zgoła go nie rozumie. Naturalną jest wtedy rzeczą sprzeczność wiedzy z wiarą.

Inny nabytek literatury polskiej „Dzieje wolnej myśli w Europie“<sup>1)</sup> silnie dowodzi naszego założenia. Na str. 169 u dołu przeprowadza wymieniony autor sylwetkę cudów i pisze: „Nieliczne cuda czasów nowszych, o których się wogóle mówi, nie tylko nie są przedmiotem tryumfu, lecz wszędzie budzą zgorszenie i uchodzą za skandal i zaporę postępu. Większa część ludzi wykształconych odnosi się do nich z lekceważeniem i niewiarą, inni unikają wyłuszczeń w tym kierunku, lub próbują wszystko tłumaczyć przez hipotezy naturalnie, nieliczni tylko stają w ich obronie.

---

<sup>1)</sup> H. Lecky, tłum. Marya Feldmanowa pod redakcją Wilhelma Feldmana, Łódź, 1908.

I nie można też powiedzieć, by objawy te dyktowane były pragnieniem dokładniejszego i ściślejszego zbadania materiału dowodowego w tej kwestyi. Przeciwnie, zdaje mi się, że cuda te odrzuca się poprostu i prawie instynktownie i z tą samą stanowczością, z jaką ongi były przyjmowane. Nic rzadszego nad poważne zbadanie podstaw owych cudów przez tych, co je odrzucają. Odrzuca się je nie dla tego, że są bezpodstawne, lecz dla tego, że są cudami“. Zaś na str. 170 dodaje: „Że nie jest koniecznością, by wszyscy rzymscy katolicy dawali im (cudom) wiarę i że niesłuszną jest rzeczą sądzić oświeconych członków Kościoła miarą przesądów ciemnych tłumów“. Tak pisze autor wcale niepodejrzany, tłumacząc zanik zmysłu dla cudowności postępem cywilizacyi, która już teraz nie może się dostroić do poglądów średniowiecza.

Obok złej woli, która często gęsto w sojuszu z ateizmem, rozum upatruje sprzeczność wiedzy z wiarą i dla tego, że mu brak odpowiedniego światła. Uważa się za kompetentnego sędziego właśnie w wypadku, kiedy kardynalnego nie ma warunku, by władzę piastować sędziowską — brak mu znajomości sprawy. Boć nie ma dwóch zdań, że sąd wymaga należytego poznania kwestyi ze wszystkich stron, mniej lub więcej wyświetlających sprawę.

Niech badaczowi wypadnie problem, który wiedzy i wiary dotyczy. Rezultat jego pracy

naukowej co do tego zagadnienia nie godzi się w jego pojęciu z orzeczeniami wiary. A przecież badania naukowe, prowadzone, jego zdaniem, z nadzwyczajną ścisłością są zupełnie pewne i wykluczają pomyłkę — badacz nie może żadną miarą odmienić swego zdania, rzecz to niemożliwa. Wszelako teolog, który odczyta zdanie owego myśliciela, najmniejszej nie dostrzeże sprzeczności wiedzy z orzeczeniami wiary, tylko zdziwienie go ogarnie, że taka powaga nauki mogła być takim ignorantem w rzeczach wiary.

Przytoczone wyżej wyjątki świadczą, że nieraz potępia się wiarę i dlatego, że się jej nie zna. Może być kto naturalistą, geologiem, astronomem, medykiem, nawet filozofem, ale może mu zbywać na wiadomościach religijnych. Cóż dziwnego, że później cierpi bezustannie na niezgodę wiedzy z wiarą.

Sprzeczność wiedzy z wiarą wyrabiają dzieła i broszury uczonych, przedstawiających, może mimowoli, błędnie naukę katolicką.

I tak n. p. prof. Twardowski mylnie porozrzucał twierdzenia o katolicyzmie w cytowanych „Wykładach“. Kto je odczyta, może mniemać, że chrystyanizm w swem zaraniu „występował jako opozycja przeciw wszelkiej mądrości tego świata, więc także przeciw filozofii“ (str. 16). Dowie się nadto, że Ojcowie Kościoła „są duchownymi rodzicami treści nauki katolickiej, jej dogmatów“ (str. 19); zrozumie, że Kościół pożyczał się poprostu od

swych uczonych artykułów swej wiary, skoro przejął myśl św. Anzelma, dotyczącą Odkupienia i uczynił z niej artykuł katolickiej nauki (str. 48). Przy pomocy „Wykładów” podpatrzy robotę wieków, składających pierwiastki objawione i zaczerpnięte z filozofii starożytnej w całokształt chrześcijańskiej nauki (str. 49, 65, 105). Powyższe zdania mogą być dla niejednego ostatniem słowem obecnej wiedzy o katolicyzmie, i utwierdzić go w przekonaniu, że między wiedzą a wiarą rzeczywiście istnieje niezgoda, ponieważ wyniki badań naukowych w innem ukazują świetle naukę katolicką, niż Kościół, utrzymujący, że treść swych dogmatów zawdzięcza jedynie Bogu.

Już to, cośmy przytoczyli, ścieśnia horyzont królestwa rozumu, dowodzi, że nie zawsze można mu ufać, lecz że wszystkie jego sądy trzeba brać z pewną miarą krytyki, ponieważ zawsze pomylić on się może. Tak tedy powaga rozumu, a tem samem wiedzy, nie cieszy się przymiotem nieomyślności.

A powaga Pana Boga czyż i ona tego samego pokroju? Kto ma choćby teologicznie niewykończone pojęcie Pana Boga, zawsze w Nim widzi istotę najdoskonalszą, w której i cienia nie ma niedoskonałości, a więc, że pomyłka u Niego zajść nie może, bo On zawsze musi być nieomylnym.

Przyjmijmy teraz, że w pewnem zagadnieniu nauka z odmiennem niż wiara występuje

zapatrywaniem. Natenczas umiejętność ludzka z oczywistą spotyka się niezgodą wyroków wiary: jakież wyjście może być z tego zawiłanego położenia? Dwie powagi walczą z sobą o lepsze. Nauka mrówczą pracą poczyniła pewne zdobycze co do zagadnienia, o którem i wiara swe wypowiada orzeczenie, ale może wprost przeciwne niż umiejętność ludzka. Obaj niepośledni szermierze, godni, by im posłuch dano. Jednak w tym wypadku niepodobna obydwom dogodzić, trzeba stanąć po stronie jednego -- odważyć się na wybór między nauką a wiarą. Jak wszędzie, tak i tu wybór musi się liczyć z prawami zdrowego rozsądku, a on oświadczy się w pierwszym rzędzie za powagą Boską. Racyę tego wyłuszczyliśmy poprzednio. Pan Bóg to istota z natury nieomylna, nauka zaś nie może sobie rościć praw do powyższego przymiotu.

Jakoż sam rozsądek dyktuje, że w chwili nieporozumienia wiedzy z wiarą, orzeczenie wiary bezwzględne ma pierwszeństwo, ponieważ wspiera się na powadze Boga nieomylnego. I nauka, która się liczy z prawami swego przewodnika — rozumu, cofnie swe zdanie i przyzna otwarcie: zmyliłam drogę, wyniki mych dociekań na pewno chybiają celu, nie odpowiadają rzeczywistości. Nic innego nie pozostaje wtedy umiejętności, jeno skrupulatny rachunek z całej drogi, która ją powiodła do mylnego rozwiązania omawianej kwestyi. Jeżeli uczony rozbierze wszystkie człony swej pracy, rzadko

albo nigdy się nie zdarzy, by nie doszedł przyczyny fałszywego wniosku.

Powyższą zasadę popiera fakt następujący. Przecież nie jeden jest przedmiot wspólny wierze i wiedzy ludzkiej. Daje nań odpowiedź wiara, a już od dziecka nam ona znana, bośmy się jej z małego uczyli katechizmu. Wszelako i nauka stała się rozjaśniać te same kwestye i prawie zawsze, jeśli naprawdę jest rzetelną, zgodne z wiarą wydaje sądy. Czyż to nie dowód, że obie do zgody stworzone, że to siostry, jednego Ojca Boga córzy. To też jeżeli jakaś sprzeczność między nimi niekiedy za gości, stała obopólna w innych razach zgoda i jednomyślność daje rękojmię, że obecna niezgoda nie przechodzi sfery zwyczajnej, ludzkiej pomyłki.

Wejźdźmy w świat tajemnic. Jeżeli gdzie, to w tej dziedzinie trudno się pogodzić wiedzy z prawdami wiary. Mówi niejeden, jak ja mam wierzyć w to, czego zgoła nierozumiem, to niegodne człowieka. N. p. tajemnica Najśw. Sakramentu. W małej, nikłej hostyi ma żyć ten sam Chrystus, który siedzi po prawicy Ojca w niebiesiech, który swą naturalną figurą ciała tyle razy przenosi hostyę! I nie tylko w Krakowie, Wiedniu, Paryżu i Jerozolimie On jest obecnym, lecz na tysiącach innych miejsc, rozrzuconych po okręgu ziemi. Chemik dokładną przeprowadzi analizę konsekrowanej hostyi i wykaże, stwierdzi tożsamość pierwiastków zwykłego chleba i konsekrowanej



hostyi, nie odnajdzie ni znaku obecności Ciała Pana Jezusa.

By na trudność odpowiedzieć i wykazać zgodę wiedzy z wiarą, skierujemy uwagę na świat przyrodzony, czy w nim czegoś podobnego nie odkrywamy.

Już samo otoczenie nasze ileż duszy rzuca tajemniczych zagadek, które zaostwiają z natury ciekawy umysł ludzki. Wprawdzie nauka stara się rzęświetlić zjawiska natury, tłumaczy ich genezę, nawet nieraz o ich istotę zawadzi. A przecież syzyfowa to robota — bo objaśni jedną stronę przedmiotu, aliści znów ciemny punkt na pogodny wypływa horyzont, jeszcze inna strona tegoż przedmiotu w pomroku, a i ona chciałaby się z ukrycia na świat wydobyć.

Wykłada wiedza n. p. zjawiska elektryczności, oblicza jej siłę, odsłania własności, ale ilekroć do jej dobiera się wewnętrznej istoty, skromną musi się zadowolić hipotezą, przypuszczeniem. Czem ona jest co do istoty, któż nam może powiedzieć! Podobnych zaś tajemnic znachodzi umiejętność ludzka aż zbyt wiele. Dostarczają one bezwątpienia materiału umiejętnościom, ale na zawsze on niewyczerpany.

Jakoż nikt nie zaprzeczy, że świat widzialny dla nas tajemnicą być nie przestał i wcale się nie zanosi, by nią kiedyś w przyszłości być przestał, a trzeba z naciskiem podkreślić, że to świat nam istotom materialno-duchowym najbliższy, pokrewny, z którym łączy nas bez-

ustanny kontakt. Szukać przyczyny tajemniczości nie można w samych przedmiotach, ponieważ nie uchylają się przed badawczym zwrokiem rozumu, z niczem się przed nim nie kryją, jeśli wyjmiemy świat moralny.

Przyczyna musi istnieć w nas samych, a ściślej się wyrażając, w naszym rozumie. Widać, że nasz rozum słabem się pali światłem, które wszystkim nie może sprostać ciemnościom, że on tylko w pewnych granicach obracać się zdoła, poza którymi już przygasa jego światło. Jeden, jedyny umysł tylko nie zna kresów, bo jest nieograniczonym, umysł Boży. Rozum Boży to słońce, a wobec słońca jak marnie tleją płomyki naszego ograniczonego rozumu!

Mimo tedy, że umiejętność ludzka zdąża zawsze do jednego celu, do widzenia wszystkiego w całej prawdzie, nie zawsze się jej to udaje. Nie gardzi jednak prawdami, acz jej wewnętrznej istoty nie przeziera, nie przeczy n. p. istnienia światła ani jego własności, chociaż jego istoty nie pojmuje.

Podobnie dajemy wiarę przyrodnikowi, gdy opowiada o nowym gatunku rośliny, jaki odkrył w czasie naukowej podróży po Australii, mimo że odkryty gatunek posiada zupełnie inny charakter, niż nam wiadome rośliny. Choć nam trudno, wskutek oryginalnych cech gatunku, mieć dokładne o nim wyobrażenie, nie wątpimy ani w jego istnienie ani w jego szczególne wła-

ściwości<sup>1)</sup>), ponieważ uczony badacz na wiarę zasługuje.

Przenieśmy ów obraz w świat nadprzyrodzony. Pan Bóg nam objawia tajniki swej istoty, a o fakcie objawienia niezbite mamy w ręku dowody. Rozum nasz, choćby się całe wieki mozolił, nigdyby ich istnienia nie poznał. Skoro zaś Bóg sam je mu odsłonił, wie o ich rzeczywistości, ale wewnętrznej ich treści mimo to nie wyczerpuje, jakie takie tylko o nich urabia sobie przybliżone pojęcie.

Owóż wiedza ludzka, która sprawdziła istnienie Boga, fakt objawienia, przekonała się o granicach rozumu ludzkiego, nie straci na wartości, gdy wobec tajemnic Bożych wyzna swą niemoc i przyjmie słowo Boże, jak tego motywy zdrowego rozsądku się domagają, lecz spełni szczytne zadanie: rozumnego zdobywania prawdy.

Zresztą nasz rozum nie może rzucać na świat nadprzyrodzonych tajemnic pocisków zaczerpniętych ze świata naturalnego. Żadna bowiem umiejętna zdobycz ludzka nie wiąże się ściśle z tajemnicami Bożemi, by z niej można zarzut czynić samej tajemnicy. Owszem powolne wnikanie w ściśle tajemnice wiary, ostrożne a subtelne ich rozbieranie wykaże wiedzy, że żadnej tam oczywistej nie znajdzie się sprzeczności z rozumem, pozorna nieraz się

---

<sup>1)</sup> Cf. *Die Mysterien des Christenthums*, Dr. Scheeben, Freiburg B. 1898, str. 8.

nastęczy, ale od pozoru do rzeczywistości jeszcze dość daleko.

Powiedzieliśmy „oczywistej”, ponieważ stosunek wiedzy do tajemnic zostanie sam w sobie zawsze mglisty; wystarczy nam jednak wiedzieć, że nie masz tam widocznej niezgody, że tajemnice są nad rozum ludzki, ale nie przeciw rozumowi, to zaś wraz z prawdami wiarę uprzedzającemi (*praeambula fidei*), dostateczny poda grunt dla rozumowej wiary. Nie wolno tedy wiedzy lekceważyć tajemnic, ani dla jakiegokolwiek nasuwającej się sprzeczności ich porzucać.

### **Związki wiedzy z wiarą.**

Wykazaliśmy, że podstawową zasadą stosunku wiedzy i wiary jest zgoda obu dziedzin. Owa harmonia religii i wiedzy, jak pisze Mocsonyi, „jest koniecznym postulatem zdrowej i spokojnej pracy kulturalnej narodów”, ale dodaje: „wszelako nie można tej zgody stwarzać przez przystosowanie bądź zasad wiedzy do zasad wiary, bądź naodwrot, zasad wiary do zasad wiedzy”<sup>1)</sup>.

Dowodziliśmy poprzednio, że Mocsonyi błędnie pojął zasadę stosunku porządku przyrodzonego do nadprzyrodzonego i zastosował niewłaściwie. Obecnie nic nam nie pozostaje, jak wyjaśnić owe ściślejsze, pokrewne związki

---

<sup>1)</sup> Religion und Wissenschaft, str. 58.

wiedzy i wiary, których zadaniem utrzymać w pełnej mocy górującą zasadę zgody.

Z podwójnego czerpiemy źródła poznanie rzeczy: z wiedzy i wiary, które różnemi drogami do jednego prowadzą celu — do prawdy. Ale, acz drogi ich odmienne, przecież schodzą się niejednokrotnie, splatając jedną bogatą tkaninę prawdy.

Wzajemny stosunek wiary i wiedzy można podzielić na kilka stopni, kilka momentów. Naprzód uważmy, w jakich momentach może się wiedza znaleźć wobec wiary.

1. Pierwsza chwila zachodzi przed formalnym aktem wiary — a więc u człowieka, szukającego prawdy w całej jej rozciągłości. Same badania filozoficzne, których zaczątkiem nasze codzienne życie ze swemi spostrzeżeniami, wywołują pytania głębsze, dotyczące naszej własnej osoby, o ile ona, w oprawie otaczającego nas wszechświata, może mieć związek z niewiadomą, najwzwyższą przyczyną. W tem treściwie ujętem zagadnieniu znajdziemy wszystkie kwestye, dotyczące istnienia Boga i jego istoty, kwestye duszy ludzkiej i jej nieśmiertelności, a równolegle z niemi wijący się problem porządku moralnego.

Ludzkość trudziła się od dawien dawna rozwikłać powyższe pytania naturalnem światłem rozumu. Jakoż potrafiła i potrafi dowieść istnienia Pana Boga, wznosząc się zdrową myślą logiczną ze świata stworzeń do świata samego Boga, a o Jego przymiotach przynaj-

mniej ogólnie powie, że to istota najdoskonalsza. Bez wysiłków dojdzie wiadomości badacza wieść o objawieniu Boskiem, które żywo umysł zaprzęta, ponieważ *ex professo* wykląda zagadnienie o „człowieku“. Wiedza nie może tak ważnego przepuścić problemu, jakim jest rzeczywistość faktu objawienia, więc sięga do źródeł historycznych. Świadcstwo zaś historyczne w danych warunkach ma cechę oczywistości, nieomyłności, gdy fakt widoczny, poważna liczba świadków pewnych, którzy życiem swem oraz śmiercią dają rękojmię, że ich zeznania nie zmyśłone, dalej gdy podstęp zмовы, oszukaństwa niemożliwe i t. d.

A fakt objawienia chrześcijańskiego wszystkie posiada warunki zdarzenia historycznego i to w stopniu, jakim inny fakt nie zdoła się poszczycić. Oto dzieło, jakie ma spełnić wiedza, dzieło przygotowania człowieka na akt wiary, dzieło stworzenia podstaw wiary.

Służą potemu nie tylko nauki ściśle filozoficzne, lecz i inne gałęzie umiejętności, które gromadzą pokarm dla myśli filozofa, jako to: astronomia, geologia, psychologia doświadczalna, umiejętności historyczne, porównawcze nauki języków, sztuki piękne. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wszystkie te umiejętności są literami abecadła, z których królowa nauk — filozofia układa imię Boga.

Wspomniany moment stosunku wiedzy do wiary znany autorowi książki *Mądrości*, wykazuje go, traktując o nim w r. 13 wymienionej

księgi Pisma św. Z surowym wyrokiem spotykamy się zaraz w wierszu 1: „A ludzie wszyscy są nikczemni, w których niemasz znajomości Bożej; i z tych rzeczy dobrych, które widzą, nie mogli zrozumieć tego, który jest: ani przypatrując się sprawom, obaczyli, ktoby był sprawcą... z wielkości bowiem ozdoby i stworzenia jaśniej stwórciel tych rzeczy poznany być może... bo jeśli tak wiele umieć mogli, iż świat mogli rozumem ogarnąć, jakoż Pana jego nie łatwiej naleźli“.

Dla tego ich niewiadość prawd Bożych jest zawinioną tak, iż nie mogą być wymówieni wszyscy, co z rzeczy stworzonych nie poznali Boga, objawiającego w wszechświecie swą wieczną moc i Bóstwo<sup>1</sup>).

Poznanie zaś to nie byle jakie, lecz pewne, ponieważ je Pismo św. oznacza terminem „scientia“, wiedza. Konsekwentnie odgadując myśl Pisma św. widzimy, że ono każe wiedzy przygotowywać człowieka do formalnej wiary w objawienie. Boć kto odbył drogę w Piśmie św. naszkicowaną, łatwo przyjmie z ręki Bożej drugi skarbiec wiedzy, tylko innej miary — objawienie.

Cóż dziwnego, że ta nauka tak wyraźnie zawarta w Piśmie św., stała się własnością Ojców Kościoła, z których wielu możnaby objąć późniejszą nazwą humanistów. Pomijamy Justyna, który uważa znajomość Boga za wro-

---

<sup>1</sup>) Rzym. I, 19 i n.



dzoną człowiekowi<sup>1)</sup>), Tertulliana, Cypryana, a zwracamy przede wszystkim uwagę na Klemensa Aleksandryjskiego, który tak wzniosłe ma pojęcie o wiedzy, że się zda brać ją za jedno z wiarą<sup>2)</sup>). Pięknie mówi Orygenes<sup>3)</sup>), że jak Grecy uważali geometryę, muzykę, gramatykę, retorykę, astronomię za przygotowanie do filozofii, tak cała helleńska filozofia jest przygotowaniem do chrześcijaństwa. Dlatego to Teodoret, biskup z Cyrus wzywał współczesnych pogan, by swoim wierzyli filozofom, bo oni mogą im udzielić przygotowawczej nauki na przyjęcie chrześcijaństwa<sup>4)</sup>).

Stąd wiedza prowadzi uczonych do wiary. Okrzyczane nauki przyrodnicze nie samych rodzą niedowiarków. Dr. Dennert, protestant, zastanawia się, jakie stanowisko wobec religii zajmują przyrodnicy i do następnego dochodzi rezultatu: 8% częścią wprost nieprzyjaźnie, częścią obojętnie zapatruje się na religię, a 92% przyznaje się do wiary w Boga. Zmarły w r. 1883 szwajcarski geolog Heer mówi: „Im głębiej wnikamy w poznanie przyrody, tem silniejsze rodzi się w nas przekonanie, że tylko wiara w wszechmocnego i wszystkowiedzącego Stwórcę, który stworzył niebo i ziemię według odwiecznie zamierzonego planu, zdoła

---

<sup>1)</sup> Apolog. II. u. 6.

<sup>2)</sup> Cf. Strom. 7. 3. col. 385 i n.

<sup>3)</sup> Cf. Ep. ad Gregor. I. Migne P. G. t. VIII col. 63.

<sup>4)</sup> Hettinger, Apolog. Freiburg, 1906 t. I. str. 83.

rozwiązać zagadki przyrody, jak i te ludzkiego życia<sup>1)</sup>).

Herschel, jeden ze znakomitszych astronomów wyraża się w naszej kwestyi: „Im więcej rozszerza się dziedzina wiedzy, tem są liczniejsze i pewniejsze dowody na istnienie twórczej i wszechmocnej Mądrości<sup>2)</sup>).

2. Następna chwila w stosunku wiedzy do wiary dopełnia się po przyjęciu objawienia.

Jak wyżej nadmieniliśmy, wiara, mimo że jest dziełem łaski Bożej, przecież zawsze ona aktem człowieka w rozum uposażonego. A nasz rozum chce w porządku przyrodzonym wszystko, o ile się da, rozumieć, wzajemny związek rzeczy umiejętnie stworzyć, połączyć jedno logicznie z drugim, słowem ładu i porządek w swym materyale należycie przetrawionym zaprowadzić.

Analogicznej roboty ima się umysł wierzącego w sferze nadprzyrodzonej, a z tego rodzi się wiedza o wierze, teologia. Ona to bowiem zaczyna zgłębiać objawienie Boże, zastanawia się, co Pan Bóg człowiekowi do wierzenia podał, jak tę prawdę należy rozumieć, a choć nie każdą aż do dna pojmie, przecież zawsze, jak się sobór Watykański wyraża, „rozum oświecony wiarą, gdy pilnie, pobożnie i trzeźwo

---

<sup>1)</sup> *Glauben und Wissen, Christentum und moderne Bildung* von Dr. Steigemann, Evangelisches Gymnasium in Schweidnitz J. 1905/6. (Schweidnitz, Buchdruckerei F. Drimecker, 1906.)

<sup>2)</sup> *Ib.*

szuka, dochodzi przy pomocy Bożej do jakiegoś. i to bardzo pożytecznego rozumienia tajemnic<sup>1)</sup>).

To też wiedza niepoślednią gra rolę w całości kształcie pracy teologicznej. Już samo urobienie pojęć abstrakcyjnych, któremi się teologia posługuje, musi wyjść z pod ręki umiejętności ludzkiej. Stąd to filozofia grecka nie małą oddała usługę wierze, pomagając jej swe prawdy wyrazić w terminach filozoficznych. Że teologia chrześcijańska z niej korzystała, dowodzi choćby ta okoliczność, że niektórzy z neokrytyków współczesnych (n. p. Loisy) dopatrują się początku pewnych dogmatów chrześcijańskich w filozofii helleńskiej, twierdząc, że n. p. dogmat Wcielenia, Trójcy Przenajświętszej to owoc ewolucji myśli chrześcijańskiej pod działaniem filozofii greckiej.

Prócz tego wiedza, która w wielu punktach schodzi się z objawieniem, dowodząc wspólnych prawd metodą sobie właściwą, wzmacnia równocześnie orzeczenia wiary. Sam zaś wewnętrzny rozbiór prawd objawionych, wiązanie ich w pewien system nowe odkrywa kryteria prawdy objawienia Bożego. Dla tego w przesłicznych słowach wzywa do powyższej pracy Wincenty Leryneński<sup>2)</sup>): „O Tymoteuszu, o kapłanie, o tłumaczu, o nauczycielu, jeśli cię szczodroblivość Boża uzdolniła, bądź umysłem,

---

<sup>1)</sup> Denzinger No. 1644.

<sup>2)</sup> Commonitor, cap. 22.

ćwiczeniem, nauką duchownej świątyni Beseleem; wyrzeźbiaj kosztowne gemmy Boskiego dogmatu, pilnie dostosowuj, ozdabiaj mądrze, dodawaj blasku, piękności, wdzięku . . . Niech potemność cieszy się z prawdy wyjaśnionej przez ciebie, w którą, choć mniej znana, przodkowie wierzyli. To samo jednak, czegoś się nauczył, wykładaj, byś mówiąc w nowy sposób, nie głosił rzeczy nowych“.

Wylania się potem, cośmy powiedzieli, sławna kwestya, o którą nauka zacięcie kruszy kopie, czy filozofia jest służebnicą teologii. Na wstępie historycznego zarysu naszego zagadnienia uwydatnialiśmy ruch w świecie naukowym w obronie zasady wolności wiedzy. Urabiało się przez wieki, aż się robiło pojęcie o wiedzy ludzkiej, jakoby z jej istotą zrósł się przywilej nietykalności i bezgranicznej wolności w badaniach. I dochodzi do tego, że nauka dziś niejednokrotnie stawia sobie za cel to, co w rzeczy samej jest tylko środkiem do celu.

Alboż zadaniem wiedzy walczyć o wolność badania? Chyba nie — każdy powie, że ma walczyć o prawdę. Prawda a nie wolność ma być owocem umiejętności ludzkich, to ich cel jedyny, najwyższy i ostatni, one tylko z racyi tego zadania mają powód bytu. Każda wiedza, nawet wolnomyślna, powinna służyć prawdzie, bo ten rodzaj służby zespolony z naturą wiedzy. A więc nic nowego, nic upakarzającego, niegodnego nauki się nie dzieje, gdy ona oddaje

pewne usługi wierze w imię prawdy, jeno spełnia swe przeznaczenie, służyć prawdzie. Koryfeusze bezwzględnej wolności wiedzy grzeszą tedy niekonsekwencyą, boć zasada, że wiedza jest dla prawdy, albo ma wagę zawsze albo nigdy.

Jakoż średniowiecze logicznie wnioskowało, nawet kiedy filozofię zwało „służebnicą teologii“. Bynajmniej to wiedzy nie uwłacza, że przygotowuje teren pod ziarno wiary, lub wspomaga teologiczne umiejętności, ponieważ tu i tam spełnia swe zadanie nabywania prawdy.

Wszelako i wolność umiejętności wcale na tem nie cierpi. Doskonałość wolności na tem polega, by się obracać w granicach dobra. Nikt myślący nie nazwie wolności wyboru między dobrem a złem doskonałością. Jeżeli powyższy pewnik zastosujemy do naszego przedmiotu, sferą dobra, w której nauka szczyścić się może wolnością, to prawda, a sferą zła będzie fałsz. Otóż wiedza ma zupełną wolność w dziedzinie prawdy, może do woli, jak określa sobór Watykański, posługiwać się swemi zasadami, swą metodą, o ile ten cały naukowy aparat nie przerzuca jej w przeciwną dziedzinę fałszu i błędu.

A zatem zasada: wiedza „służebnicą teologii“ dobrze zrozumiana nie ściągnie na jej rzeczników zarzutu zacofania, braku zrozumienia ducha umiejętności, owszem świadczyć będzie o ich dojrzałej myśli. Jak na polu

świeckich umiejętności nikt się nie gniewa, że jedna gałąź wiedzy służy drugiej, przeciwnie uważa się wspomniany fakt za naturalny bieg rzeczy, niewiadomo czemu się podnosi okrzyk oburzenia, gdy chodzi o teologię? Smutna owa rzeczywistość musi mieć powody inne niż miłość prawdy, zda się już dotyczyć strun życia moralnego!

Zresztą wiedza, jak już tylekroć poprzednio zaznaczyliśmy, służy prawdzie, a na tę formę służby każdy się godzi. Dlatego w tym sądzie: „filozofia słuźebnicą teologii“ podstawmy w myśli w miejsce „teologii“ wyraz „prawdy“, a nasz umysł się uspokoi. Zamiana wyrażen tylko wtedy się nie uda, gdy ktoś uważa teologię za rozsadniczkę błędu i fałszu, ale w tym ostatnim wypadku należałoby swe twierdzenie poprzeć odpowiednimi dowodami.

Z powyższą kwestyą wiążą się zagadnienia dalsze, które poprzednie dopełniają i zaokrąglają. Właśnie co dopiero poruszaliśmy zadanie wiedzy względem wiary objawionej. Na pociechę umiejętności ludzkich wypada zaznaczyć, że choć wiara od wiedzy bierze, przecież nie samolubnie, boć i ona wiedzy daje. Istnieje między niemi, że się tak wyrazimy, jakoby prawna umowa, oparta na zasadzie: daję, abyś dał.

Cóż za korzyści ma wiedza z wiary? Wykazaliśmy już, że orzeczenia umiejętności nie są nieomylnemi, na co, jak widzieliśmy, mogą się różne złożyć przyczyny. A że rozum

ludzki, samemu sobie zostawiony popadał i popada w błędy, to rzeczywistość bijąca w oczy, której można z całą historyczną dowieść ścisłością. Dość cofnąć się w dzieje religii i filozofii, by się upewnić o wspomnianym fakcie. Tyle przeszło narodów po arenie świata, tyle różnych form religijnych i filozoficznych systemów świat oglądał, a ileż w nich się nasłuchiwał niedorzeczności i błędów. A nie godzi się pomijać, że owe formy religijne i systemy filozoficzne rozwijały się i na łonie ludów najkulturalniejszych, jak Rzymian i Greków. Już samo pojęcie Bóstwa jakże wypaczono! Pod tym względem trzymano się z pietyzmem zasady, żeby wszystkie przymioty i błędy ludzkie przysądzić bóstwu, ponieważ nie może być w lepszym położeniu niż stworzenie; to też przypisywano mu najniższe namiętności i występki.

Nawet prawdziwi mędrcy starczytności, Plato i Arystoteles, którzy o całą głowę przewyższali swe społeczeństwo, nie umieli ominąć przepaści fałszu i to w kwestiach wcale nie małostkowych<sup>1)</sup>.

Arystotelesowe pojęcie Bóstwa jak ono nikłym, a boski, bujający na skrzydłach myśli Plato nie może się pogodzić ze stworzeniem z nicości, lecz obok Boga stawia wieczną materię. Etyka podobne przechodzi koleje, a filozofowie nawet na pierwsze jej się nie godzą

---

<sup>1)</sup> Cf. Fr. Mach: Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes. Mainz, 1883. 45. n. 169 in.



podstawy, lecz o nie zawzięty spór toczą. To starożytność. A czasy nowsze nie inny przedstawiają widok. Wystarczy tylko wymienić dzisiejszy materializm, by przywołać na pamięć ich niedorzeczne pojęcia o Bogu i człowieku, a na polu etyki: cynizm.

Mimo wszystko strzedz się musimy przesadnej stąd konkluzji: a więc rozum nie potrafi się na nic zdobyć, on nie dojdzie nigdy o własnych siłach do żadnej prawdy.

Na dwie tu rzeczy baczyć nam należy, na rozum jako taki i na jego praktyczną robotę. Sam rozum, jeśli nie jest z natury upośledzonym, o ile on jest władzą duchowej duszy, jest uzdolnionym do szukania prawdy i tylko prawdy by się w praktyce czepiał, gdyby nie ulegał złym wpływom. A jednak w praktycznem badaniu, mimo że z natury ma zasoby do zdobycia prawdy, czasem nie odpowiada swemu przeznaczeniu z powodu wpływów, które paraliżują jego naturalny popęd ku prawdzie. I wola i przesady i namiętności wchodzą mu w drogę, niwecząc jego wysiłki. Rozumiał to już filozof rzymski, gdy pisał: „Natura wątłymi obdarzyła nas płomykami, które wnet, złymi obyczajami i opiniami zepsuci, tak dalece przygaszamy, że nigdzie już śladu przyrodzonego światła nie widać. Skoro na świat przychodzimy, znajdujemy się natychmiast wśród wszelakiego rodzaju zepsucia i zdrożności sądów, tak iż niejako z mlekiem karmicielki błędniemy. Gdy zaś oddają nas rodzicom, a potem

nauczycielom powierzają, wtedy dopiero do tego stopnia rozmaitymi napawamy się błędami, że prawda potworowi i sama natura zakorzenionym ustępuje przesądom. Na domiar wpadają nam w ręce pocii (i rozmaici autorowie), których blichтром ich nauki i mądrości zwabieni, słuchamy, czytamy, uczymy się, w umysł swój wpajamy. A gdy wreszcie przyczyni się ów najwyższy mistrz ludzkości, opinia publiczna z przesądami pospólstwa, wówczas nawskroś fałszywemi przesiąkam zdaniami i od natury (t. j. od przyrodzonego światła rozumu) całkiem odstępujemy<sup>1)</sup>.

Bynajmniej nie wynika z tego, żebyśmy mieli zupełnie zropaczyć w siły naszego rozumu. Prawda każe wyznać, że przeszkody, jakie na umysłową czyhają pracę, można zmotać i osłabić. Wszakże życie nas uczy, że umysł może mieć i ma chwile spokojne, których nie mącą przesady, zła wola i uprzedzenia, w których on wyższy ponad opinię i względy ludzkie. A nawet i wtedy, gdy namiętność w tej lub owej szacie stara się zaciemnić nasze sądy, człowiek może jej się oprzeć, nad nią zapanować i pójść dalej złotym szlakiem zdrowej myśli.

Powyższy fakt tłumaczy nam genezę różnicy zdań co do tego samego przedmiotu. Nie rzadko słyszymy, jak o tym samym przedmio-

---

<sup>1)</sup> Quaest. Tuscul. I. III na początku (tłum. ks. Morawskiego).

cie wprost przeciwne wypowiadają sądy, ot n. p. jeden dowodzi duchowości i nieśmiertelności duszy, a inny z nożem w rękę szuka sceptycznie w zwłokach nieboszczyka „nieśmiertelnej“ duszy. Tamten udowadnia istnienie osobowego Boga, ten zaś, nieokiełznana porwany imaginacją, świat cały nazywa Bogiem. Skąd podobna różnica zapatrywań, skoro może jeden i drugi te same co do istoty, nawet co do stopnia zdolności posiada, a władze umysłowe o tej samej wyrokują rzeczy? Odpowiedź już wyłuszczona powyżej. Nie dziw, że się różnią w wnioskach, skoro uprzednio różne sobie stworzyli przesłanki odpowiednio do tego, czy się czysto rozumowem i powodowali racjami, czy też wydobywali racje z podścieliska uprzedzeń, pychy i złej woli.

Bądź co bądź prawdziwie mądrych pono na świecie nie wielu, natomiast niemała liczba bredzi z różnych powodów, a niekiedy w dobrej wierze, po drogach fałszu odnośnie nawet co do najważniejszych prawd, z których się życie nasze religijno-moralne układa, czerpie swe siły i trwałość. Nie wiele prawd zdobyła sobie ludzkość, a w nabytych, jak ziemia wśród żył złota, przewijała się dość często domieszka błędu.

Przychodzi ludzkości w pomoc objawienie i poczyną dobroczynnie działać. Z pomocą objawienia rozumowi już łatwo zbadać podstawy wiary i rozwiązać je z kryterium pewności. A skoro umysł z podstaw przejdzie do treści

objawienia, ileż tam nie znajdzie odpowiedzi na swe zagadnienia, a odpowiedzi pewnych, bo Pan Bóg ręczy za nie swą nieomylnością.

Ujrzy przedewszystkiem w pewnych kwestjach, przez umysł ludzki roztrząsanych, harmonię wiedzy z wiarą. Gdy wyrok umiejętności wiara kategorycznie potwierdza, umysł ma w całym słęwa znaczeniu pewność, że się nie pomylił w swych sądach, które może są owocem długich lat badania. A być może, że filozof nie odnalazł jeszcze prawd, które podstawę dają życiu religijno-moralnemu, lecz skoro się w objawieniu rozejrzał, z radością podziwiał ich filozoficzność i zgodność z pewnikami logicznymi<sup>1)</sup>.

Wiara w objawienie odsłania przed okiem badacza światy inne, rozszerza jego widnokrąg . . . . .

Nie da się zaprzeczyć, że już przyrodzony porządek nader bogaty podaje materiał dla myśli ludzkiej, już i on kreśli linię labiryntu, w którym można się zgubić. Wszelako objawienie dopiero prawdziwe odkrywa skarby, które swą głębią poruszają a olśniewają majestatem.

Trapiły nas co do niektórych zagadnień wątpliwości, wiara jednym razem je rozcina, wystarczająco na nie odpowiada, osłaniając

---

<sup>1)</sup> Justin. Dialog. cum Tryphone. S. August. de Civit. Dei I. X. c. XXIX. col. 307 i n. Migne Patr. Lat. tom. XLI.

się zawsze powagą nieomylnego Pana Boga. Jeszcze nie na tem koniec. Objawienie rzuca nam cały potok nowych wiadomości i myśli, które niepospolitą oddają umiejętnościom przysługę.

Ileż to wierze zawdzięczamy prawd, o których nic nie wiedzielibyśmy bez objawienia.

Objawienie stanowi punkt wyjścia dla myśliciela. Już w życiu potocznem ścieranie się zdań dobre może wydać owoce. Zdanie, niezgodne z naszym pojęciem o rzeczy, nieraz pobudza nas do refleksyi, do bardziej krytycznej analizy drogi, co nas do owego zawiodła pojęcia. Wywody przeciwnika zwrócą naszą uwagę na jakiś szczegół, któryśmy właśnie przeoczyli. Mała to była na pozór cmyłka, ale poważne pociągnęła za sobą skutki. Nowa analiza myślnego w danej kwestyi pochod, przeprowadzona pod wrażeniem przeciwnego zdania, przekonała nas, że przeciwnik miał słuszość.

Albo w czasie naukowej dyskusyi uderzył naszą uwagę pewien rys, nawet w danej materji podrzędny, który zaraz powiązał się w naszej myśli z innemi kombinacyami i stał się może początkiem prawdziwego wyświeślenia kwestyi.

Analogicznie rzecz się ma z objawieniem. Treść objawienia będzie dla niejednego pobudką do zgłębiania podanej prawdy, a badanie przy pomocy objawienia do szczęśliwego do-

prowadzi rezultatu, przekona o racjonalności wiary.

Prócz tego objawienie nie tylko nastroczy temat badania, ono i jego szkic zarysuje. Żeby rzecz przykładem objaśnić, weźmy problem nieśmiertelnej duszy, o której naucza sobór Wienneński, że jest formą substancjalną. Wiara przedkłada psychologowi temat o duszy, a zarazem określa go bliżej, przyznając jej nieśmiertelność, substancjalność i ściśle z ciałem połączenie. Badacz, jeśli się będzie trzymał drogi oświeconej wspomnianymi drogowskazami objawienia w przedmiocie ludzkiej duszy, dowiedzie rozumowo orzeczeń wiary i wiele światła rzuci na stosunek duszy do ciała, na wzajemną ich zależność właściwych im funkcji.

Nawet tajemnice dla nas nie bez znaczenia. Ot tajemnica grzechu pierworodnego jak pięknie tłumaczy walkę podwójnego w nas człowieka, ciała i zakonu. Nad cierpieniem z załamaniem rękoma stała starożytność. Skąd się ono wzięło, po co istnieje, oto pytania, na które starożytni nie odpowiadali filozofowie. Przyшло chrześcijaństwo, wskazało na upadek Adama, na przeznaczenie człowieka do życia wspólnego z Bogiem i wyjaśniło problem cierpienia.

Dogmat Wcielenia, to komentarz historii ludzkości. Kto mu się dobrze przyjrzy, to w nim coś rozezna i punkt środkowy, naokoło którego wszystkie obracają się stworzenia. Słowem objawienie dopełnia konturów świata przy-

rodzonego, boć ten ostatni dla pierwszego stworzony. Rozum zestawia oba światy ze sobą, składając je na jeden wykończony obraz mądrości i niedościgłej, odbitej w nim, piękności Bożej, a tak bogaci skarbiec swej wiedzy, daleko poza granice porządku przyrodzonego swój wzrok zapuszczając.

Nie możemy jednego jeszcze przemilczeć dobrodziejstwa objawionej wiary. Wiedza ma spełniać zadanie oświecania, kształcenia ludzkości. Wszelako za blade jej błyski, by w dal mogły sięgnąć i w szerokie przedrzeć się ludzkie masy. Przeciwnie wiara jest i będzie po wieki najpotężniejszym czynnikiem kultury. Tylko dzięki objawieniu w sposób nietrudny bogaci się ludzkość w prawdy, bez których społeczeństwo nie może istnieć. Jak byli prorocy przepowiedzieli, napełniona jest ziemia znajomością Boga (Is. 9) i wszyscy znają Boga od najmniejszego aż do największego (Jerem. 30). Na najważniejsze zagadnienia objawienie dało ludzkości pewne odpowiedzi, a one stały się i uczonych i prostaczków najwyższą filozofią.

Wraz z wiarą objawioną ludzkość nabiera dobrych obyczajów. Etyka chrześcijańska przerabiała i dotąd przeistacza społeczeństwo ludzkie. Nawet innowiercy, owszem i wolnomyśliciele nie mogą się zupełnie wyłamać z pod jej wpływu i cokolwiek znajdzie się w ich sektach dobrego, wszystko wyrosło pod działaniem sumienia, do którego przedostał się



choćby promyk Bożego objawienia i etyki chrześcijańskiej.

Wiara więc wprowadza wiedzę na pewne tory, w czasie pochodu świeci wiedzy niby gwiazda polarna, strzegąc, aby po drodze nie zbłądziła, lecz do istnej dotarła prawdy, łącząc się razem z nią na jeden hymn chwały Bożej.



# Treść.

Strona

Wstęp . . . . .	5
Dzieje stosunku wiedzy i wiary . . . . .	9
1. Epoka starochrześcijańska . . . . .	9
2. Wieki średnie . . . . .	22
3. Czasy nowożytne . . . . .	29
Zasady stosunku wiedzy i wiary . . . . .	45
Wiedza . . . . .	46
Wiara . . . . .	60
Dziedzina wiedzy a wiary . . . . .	69
Zgoda wiedzy i wiary . . . . .	79
Powaga wiedzy a wiary . . . . .	84
Związki wiedzy z wiarą . . . . .	106









---

---

# KOŚCIÓŁ I KULTURA

---

---





Bronisław Ruczyński.

• • • • •

# KOŚCIÓŁ I KULTURA



Wydanie drugie  
przejrzone i poprawione przez autora.



POZNAŃ.

Nakładem i czcionkami Drukarni i Księgarni św. Wojciecha.  
1910.

**ZA ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.**

## WSTĘP.

---

### § 1. Kultura pogaństwa starożytnego a chrześcijaństwo.

Słowo „kultura“ łacińskiego jest pochodzenia i znaczy tyle, co uprawa.

Znaczenie tegoż pojęcia jest dwojakie. Może ono oznaczać tak celową działalność, skierowaną na pewien przedmiot, celem uszlachetnienia go i uczynienia go podatnym do wypełnienia pewnego z góry zamierzonego celu; jak też rezultat, czyli sam wynik tej celowej działalności.

Dokładniej wyjaśni nam to pojęcie przykład: Jak rola szczerkowata i jałowa przybiera pod wpływem celowego obrabiania, nawożenia, odwodniania, słowem pod wpływem rozumnej uprawy tyle żyzności, że bogaty plon przynosi tam, gdzie ongi liche tylko wyrastały trawy, tak też i człowiek i ludzkość cała pod wpływem wiekowej pracy na wszystkich dziedzinach życia uczuciowego, umysłowego, społecznego i politycznego, dochodzi do wysokiego stopnia ogłady towarzyskiej, ukształcenia ducha i serca, oczyszczenia instynktów

pierwotnych i przetworzenia ich w wielkie i zbożne aspiracye. Pod wpływem tej pracy ideały ludzkie wysubtelniają się, stają się wyższe, doskonalsze, a dążność do nich, chęć urzeczywistnienia ich w praktyce życia staje się głównem staraniem i wyrasta do powagi obowiązku. Stan taki, to stan kultury.

Każdy wiek i każdy naród wytwarza odrębną, sobie tylko właściwą kulturę. Im kultura ta jest szlachetniejsza, im szersze ogarnia warstwy narodu, im głębiej zapuszcza korzenie w sercach i umysłach i przenika charakter, im wreszcie ogólniejszą jest jej istotna treść, tem powszechniejsze jej znaczenie, tem większy także jej wpływ na kulturę narodów postronnych. Wpływ ten może być tak wielki, że nie tylko przeobrazi kulturę danego narodu, lecz może ją zupełnie przewyciężyć tak, że dany naród, biorąc gotową już wyższą kulturę, z nią razem przejmuje język i obyczaje doskonalszego narodu i ginie, jako odrębna etnograficzna istota, z wielkim dla ludzkości uszczerbkiem. Narody giną nie tyle przez miecz i ogień, ile przez zaniedbanie swego własnego dorobku kulturnego, nad którego dalszym rozwojem pracować zaniechały. Strata zaś dla ludzkości polega na tem, że zmarnowano znaczny ekspens energii bezpłodnie, która, we właściwe skierowana koryta, byłaby mogła oddać niespożyte usługi.

Kultura jednak może posiadać wielkie braki. Dzieje się to wówczas, gdy rozwija się

jednostronnie, a nie ogarnia wszystkich właściwości ludzkich. Jak bowiem muzyk, chwytając akord, tylko wtedy wydobędzie dźwięk doskonały, skoro wszystkie tony we właściwym znajdować się będą do siebie stosunku, tak też i kultura wszystkie tony duszy ludzkiej harmonijnie nastroić winna, jeżeli ma wydać dźwięk czysty i niezmaćony.

Jak wszystko na świecie powinno mieć podstawę, na której się opiera, tak też i kultura prawdziwa wymaga niewzruszonego fundamentu. Tym fundamentem to prawda. Fałsz jest zaprzeczeniem prawdy, a zatem czemś ujemnem, pozbawionem dodatniej siły; dlatego kultura, oparta na fałszu, musiała runąć, skoro nad światem weszło słońce prawdy. Istniała ona, póki dążyła do prawdy, póki znajdowała się w ciągłym falowaniu; w ciągłej walce, w ciągłym pochodzie w kierunku prawdy i dobra. Z chwilą jednak, gdy ludzkość stanowczo zwątpiła o rzeczach wiecznych i duchowych, a poczęła ubóstwiać siłę i materję i środek-państwo uczyniła celem-zbawieniem, a tego, który rządził państwem, cesarza-sługę, wyniosła do godności pana i boga, w tej chwili zerwała ona ludzkość wszelką łączność z Bogiem prawdziwym i musiała się w logicznej konsekwencyi stać pastwą tej ubóstwionej materyi i siły, musiała cofać się duchowo i umysłowo, musiała rzucić się w wir rozkoszy zmysłowych, szukać zaspokojenia żądz i namiętności, tonąć w błędnych wirach szaleń, a co

za tem idzie, musiała zgnuśnić, oziębnać, zmaleć i spodlec niesłychanie. Musiało nastąpić, co nastąpiło: jednostronny rozwój kultury z wybitnem piętnem materjalizmu. Energia ludzka zaś, wyteżona w jedną stronę, ze zdzięsiątkowaną działa siłą. Wytworzyła ona też ten stan nadkultury, przerafinowania w kierunku materjalistycznym, wydelikacenia zmysłów, nerwów i wydoskonalenia wszystkiego, co służyło do zaspokojenia materjalnych potrzeb ludzkości.

Na tem polu też cywilizowana ludzkość pogańskiego Rzymu osiągnęła tryumfy, o jakich nam tylko w najśmielszych śnić się może marzeniach. O przepychu, jaki roztaczał światowładny Rzym za Cezarów, o niezmiernem jego bogactwie, o niepojętym dziś prawie zbytku opowiadają nam stare pergaminy, a zwaliska sterczące dziś jeszcze, jako pomniki owych minionych wieków, uzupełniają ten obraz.

Równomiernie jednak z postępem tej jednostronnej cywilizacji dokonywał się rozstrój i zanik kultury umysłowej i moralnej. Materjalizm, który naówczas opanował świat, wyjałowiał dusze, oziębił serca. Myśl ludzka odwykła sięgać w zaświaty i pełzała po nizinach życia. Z tem obniżeniem poziomu umysłowego coraz jaskrawiej zaznaczać się poczęły niskie instynkty człowiecze i wołać o zaspokojenie. Głos: panem et circenses (chleba i igrzysk) coraz potężniej, coraz powszechniej rozbrzmie-

wał. Aby zaspokoić tę żądzę zabaw i lenistwa, stworzono wyrafinowany system podatkowy, który niszczył kraj, ubożył ludność wiejską. Kwitnące kraje obracały się w pustynie. Lud uciekał do miast, gdzie żył na koszt państwa lub przyjmował poddaństwo wielkich panów, którzy prędko obrócili go w niewolnika i niszczyli w ten sposób wartość kulturną, jaką przedstawia każdy wolny obywatel państwa. Ten rozwój rzeczy stał się początkiem końca. Nie wiele miało upłynąć czasu aż do owej chwili dziejowej, kiedy szczepy germańskie położyły kres dawnej potędze rzymskiego państwa, kiedy zgrzybiały Rzym miał wypuścić z ręki berło, które światu rozkazywało przez szereg wieków.

W tej otóż epoce ogólnego rozprężenia pojawił się na widowni dziejowej Kościół. Pojawił się w szczęśliwą godzinę, w warunkach podatnych dla rozwoju swych sił, dla rozszerzenia swych wpływów.

\*

\*

\*

Nikommu nie były znane dokładnie początki Kościoła Chrystusowego. Któż garnał się doń? Otóż maluczcy, wydziedziczeni, niewolnicy, nędzarze. Oni to, żyjąc w beznadziejnej nocy rozpacz, powitali z radością Dobrą Nowinę, którą im nieśli święci mężowie hen z dalekich wschodnich krajów. Cóż za szczęście dla tych wydziedziczonych wiara w jasną, niebiańską,



nieśmiertelną przyszłość! Życie nie dawało im niczego, krom lichej stawy i niestrudzonej troski o niepewne jutro. Świat i jego przepych istniał dla nich o tyle, o ile wyssysał ich krew i pot, które składać musieli na ołtarzach mamonny. Rozpacz i męka była ich udziałem. Życie ich — to jedno pasmo trosk: ponure, beznadziejne. Śmierć jedyna zdawała się ratunkiem, ocaleniem z tego piekła ziemskiego, lecz i ona nie kończyła męki, tylko w innej ją przedstawiała postaci. Ponura była ta kraina cieni, w którą według podań pogańskich wstępowały dusze zmarłych. Myślące jednostki z pośród tego tłumu pogańskiego musiały pojmować życie jako krwawą i okropną tragedję; rzeczywistość było nią życie i jest nią do dzisiaj, skoro nie przyświeca mu światło wiary. Tylko Bóg, a raczej wiara w Boga może pogodzić człowieka z życiem i nieodstępnem odeń cierpieniem. I otóż przybyli do Rzymu owi święci mężowie, którzy w prostych, nieuczonych słowach głosili tej rzeszy znękaney Słowo Boże. Opowiadali o Chrystusie, który, Dzieciątkiem Bożem się narodziwszy z Dziewicy, uszedł prześladowania Herodowego, urósł w męża i ogłosił ludzkości wielką Naukę, za tę Naukę śmierć poniósł męczeńską, a stwierdzając prawdę słów Swoich i boskość Swego pochodzenia, na trzeci dzień zmartwychwstał i zasiadł na prawicy Boga Ojca przedwiecznego, jako Bóg Syn, potężny sędzia żywych i umarłych. Opowiadali, jako niegodziwy Judasz zdradził za marne srebrniki

Chrystusa Pana, aby spełniły się prorocтва i aby Syn Boży Krwią Swą przenajświętszą odkupił ludzkość, tyle przezeń ukochaną, że nawet na krzyżu modlił się za Swoich katów, którzy nie wiedzieli, co czynią... Opowiadali o cudach, które Chrystus działał. O tych cudach tak łaskawych, tak przystosowanych do nędzy ludzkiej, a tak wielkich i niepojętych, że tylko Bogiem mógł być ten, który cuchnących zmarłych wskrzeszał i rozkazał uschnąć drzewu figowemu... Opowiadali, jako naoczni świadkowie, o bolesnym pochodzie Pana na Golgotę, o szczegółach Jego męki; powtarzali nabrzmiałym od łez głosem owe siedem słów Pańskich, wypowiedzianych przed zgonem i opisywali truchlejącym słuchaczom owe rzeczy okropne i przerażające, które się działy, gdy Syn Boży oddał Bogu ducha Swego. I dla czego to wszystko uczynił Pan, dla czego tyle wycierpiał zniewag, pogardy i męki? Otóż, aby otworzyć ludzkości utracony raj, aby zrównoważyć, a raczej przeważać nieskończenie szalę nieprawości ludzkich, aby na nowo plemię Adamowe podnieść do godności spadkobierców dziedzictwa niebieskiego, aby tu na ziemi już położyć fundamenty pod przyszłe Królestwo Boże, którego obrazem jest Kościół św., skropiony przenajświętszą Krwią Chrystusową, przechowujący żywe Jego Ciało i sprawujący z ramienia Bożego święte tajemnice na większą chwałę Boga, a ludziom na uświęcenie i pożytek w tem i przyszłym życiu.

I słuchali owi nędzarze tych słów przedziwnych, a łaska Boża otwierała zatwardziałe mózgi i rozgrzewała stępione serca. Chwyтали je od ust świętych Apostołów i chowali je głęboko w zbolące dusze. I uczuwali wielkość i wagę tych słów nieskończenie prostych, a tak wielkich i świętych. I wtedy poznanie wkra- dało się w ich umysły. Poznawali dostojność swoją i nędzę, wielkość swą i małość, odnaj- dywali swe dusze i jakieś dziwne, nieznane uczucie jęło kiełkować w ich sercach. Spoj- rzeli w niebiosa lazuruwe i w tamtą stronę wy- ciągnęły się spragnione ramiona, spojrzeli wza- jem po sobie i poznali się braćmi. Miłość za- kwitła w ich piersiach i poczęła leczyć chore od nienawiści dusze. Niepojęta słodycz spły-nęła na nich i przepełniała ich serca; spokój, nieznany gość, stanął pośród nich i błogosławił ich poorane troskami czoła. Teraz dopiero zrozumieli zagadkę bytu. Odnaleźli cel i myśl życia i równocześnie poczęły maleć w ich oczach owe nękające ich troski, poniżenia, nędza, pogarda i wszelkie biedy żywota. Czuli, jak to wszystko odpada od nich, jak traci swą straszliwą moc, jak to wszystko wła- ściwie jest małe, znikome, wspomnienia nie warte wobec tych wielkich obietnic, jakie im czynili ci dziwni mężowie, których każde sło- wo tchnęło niezłomną potęgą prawdy.

I otóż owi Apostołowie położyli pierwszy kamień pod przyszły gmach kultury chrześci- ańskiej, kultury duchowej, opartej na silnych

podwalinach prawdy. Stworzyli oni Kościół powszechny, który natychmiast rozpoczął swą błogosławioną działalność, cichą, stałą, usilną a zwycięską pracę nad naprawą jednostki, nad odnowieniem rodzin, które połączył w gminy chrześcijańskie. Małe te społeczności chrześcijańskie wykonywały w praktyce życia wiele z tych zasad społecznych, od których próżnych dzisiaj dźwięków rozbrzmiewa świat nowoczesny, lecz wykonywały je w odmiennym duchu i inna była ich najistotniejsza treść, niż je przepisują ciasne doktryny nowoczesnych apostołów reformy społecznej. Już wówczas znany był komunizm, wprawdzie nie w formie dzisiejszej, znoszący zasadę własności, lecz w kształtach tysięcy wyższych i doskonalszych, bo nieoparty na zwodniczym rachunku arytmetycznym, lecz na cnocie miłości chrześcijańskiej, która jałmużnę czyniła błogim obowiązkiem posiadających, a przyjmowaniu jej odebrała żądło poniżenia. Tyle się dziś mówi, myśli i pisze o kwestyi kobiecej. Owe pierwsze wieki chrześcijaństwa bezporównania mniej o niej mówiły, lecz dokonały tej reformy ze zdumiewającą łatwością i wszechstronnością, jak jej dokonały i na innych polach n. p. w sprawie uzacnienia stanu niewolniczego.

Na takich więc dziedzinach chrześcijaństwo bezwzględnie dokonało przewrotu, a zarazem zaznaczyło niespożytą siłę wobec przestarzałych przesądów skarłowaciałego pogaństwa; nadto położyło niewzruszone i niewzruszalne

podstawy nowego, doskonalszego rozwoju ludzkości, a na podstawach tych zbudowało wspaniałą świątynię swej kultury, skoro czasy i okoliczności pozwoliły mu się w dostateczny sposób rozwinąć, by zakresem swej działalności wszystkie prawie objawy ducha ludzkiego ogarnąć i wszystkie prawie siłą swych środków uszlachetnić i uświęcić.

---

## CZĘŚĆ PIERWSZA.

---

### Ważniejsze objawy kultury Kościoła.

---

#### § 2. Dobra doczesne w świetle miłości chrześcijańskiej.

Jeśli najsukrajniejszy komunizm nowoczesny pragnie znieść wszelką własność osobistą, tak co do środków jak i co do owoców wytwórczości i dąży do zastąpienia obecnej indywidualnej czyli osobistej własności przez własność wspólną, to jasną rzeczą, że w przyszłym państwie komunistycznym nikt nic nie ma osobiście posiadać; że natomiast wszystko, na co patrzymy, a więc: ziemia, kopalnie, fabryki, wszelkie narzędzia pracy, zwierzęta itd. mają być wspólną własnością społeczeństwa, czyli gminy. Społeczeństwo wspólnie ma pracować w tych warsztatach pracy i co wyprodukuje, ma być wspólną jego własnością. Sprawiedliwym rozdziałem tych produktów pomiędzy poszczególnych osobników ma zajmować się gmina.

Rodzaj takiego komunizmu znany był w pierwszych gminach chrześcijaństwa, ale

sposób jego i pobudki wyższe są od wszelkich mrzonek najzacieklejszych socyologów utopistycznych.

Nowoczesny bowiem komunizm opiera się na człowieku i na pożądaniu dóbr ziemskich; ówczesny staro-chrześcijański komunizm opierał się na Bogu i na chrześcijańskiej pogardzie bogactw doczesnych. Jest więc pomiędzy temi dwoma rodzajami komunizmu przepaść i różnica taka, jaka istnieje między Bogiem a człowiekiem, między niebem a ziemią.

Nowoczesny komunizm powiada: własność — to kradzież i odmawia człowiekowi prawa do posiadania czegokolwiek, albowiem wszystko winno być własnością wspólną wszystkich ludzi.

Staro-chrześcijański komunizm zaś powiada: wszystko, co istnieje, Boga jest, a człowiek, który także jest własnością Bożą, otrzymał ziemię i wszystko, co na niej jest, od Boga w darze. Z tego powodu wszedł człowiek poszczególny w prawo posiadanie ziemi i dla tego też, o ile słusznie ją nabył przez pracę swoją lub przodków swoich, jest jej właścicielem. Skoro po Bożemu posiada ziemię, i produkta z niej pochodzące jego są. Uznaje więc chrześcijaństwo własność indywidualną czyli osobistą w przeciwieństwie do komunistów. Ale — powiada chrześcijaństwo — prawdziwym właścicielem ziemi jest Bóg. A zatem własność ludzka jest tylko ograniczoną. Człowiek, lubo wobec człowieka jest nieza-



przeczenie właścicielem ziemi, wobec Boga jest tylko szafarzem dóbr ziemskich. Ponieważ zaś Bóg wydał prawo miłości bliźniego, więc ograniczył wprawdzie nie materyalnie, lecz moralnie prawo bezwzględnej własności na korzyść łaknącego bliźniego. Z tego założenia wychodząc, nie śmieli pierwotni chrześcijanie uważać się za bezwzględnych posiadaczy dóbr ziemskich i w każdym nędzarzu upatrywali wysłannika Bożego, wystawiającego na próbę ich cnotę miłości bliźniego. Dzielili się więc z nim bogactwem swoim, udzielając mu jałmużny, której przyjmowanie nie mogło poniżać, a sam akt ofiary bywał uważany za prosty obowiązek, wypływający z istoty nauki Chrystusowej. Tak więc bogacz, dzielący się z nędzarzem, powiększał jałmużną jego ziemski majątek, ten zaś, przyjmując dary, pomnażał niebieski skarb bogacza.

Był to więc niejako obustronny akt dobroczynności: ziemskiej i zaziemskiej i tak na sprawy te patrząc i zapytawszy, kto komu większe wyświadczał dobrodziejstwo, raczej prawdziwym dobrodziejem nędzarz być się wydaje.

Ten sposób postępowania, udzielania obfitej i częstej jałmużny, utrzymywał ówczesne gminy chrześcijańskie w stanie ogólnego dobrobytu i zachował się aż w późne wieki średniowiecza. Zachował się zaś, bo zachował się powyżej zaznaczony chrześcijański sposób myślenia, co odbierało nędzy gorycz poniżenia,

a dzielenie się dostatkami ziemskimi czyniło prostym obowiązkiem posiadających. To też ubóstwo, dziś nieomal za hańbę poczytywane, dawniej w nadzwyczajnem było poszanowaniu, bo uszlachetniało ubogich, jako takich, i chroniło ich wskutek tego przed nędzą moralną, w jaką niestety tak często nowocześni popadają nędzarze.

Obrazek, który tu kreślimy, nie wyjęty jest z fantazyi, lecz na historycznych opiera się danych. Za wszelkie dowody ofiarności ówczesnej niech wystarczy fakt, że jeszcze w wiekach średnich istniały zakony, liczące wiele tysięcy członków, które publiczna utrzymywała ofiarność. Również z żebraczego przeważnie chleba żyły te nieprzeliczone zastępy szkolarzów, wędrujące od akademii do akademii i pół życia prawie trawiające na uczonych studyach, po ukończeniu których nie rzadko pierwsze miejsca otwierały się owym adeptom muz tak w hierarchii kościelnej jak państwowej.

Wszystko to niemożliwem byłoby bez owego chrześcijańskiego pojmowania obowiązku posiadających, a przede wszystkim bez owego poszanowania, jakie chętnem sercem dla miłości Chrystusa oddawano ubogim. Porównajmy społeczne położenie biedaków za czasów chrześcijańskich z takimże za ery pogańskiej, gdzie biedak nie uchodził za człowieka, a przekonamy się jak dobroczynnie, uszlachetniająco i szybko działała kultura chrześcijańska.

Z biegiem czasu, z biegiem rosnących potrzeb i zaostrzenia walki o byt, serce ludzkie niestety coraz mniej czułem się stawało na niedolę bliźniego, aż wreszcie doszło do tego stanu rzeczy, na który patrzymy dzisiaj. Pojęcie własności w naszych czasach faktycznie spoganiało. Zmateryalizowany świat dzisiejszy niechętnie myśli o Bogu, za to tem usilniej o sobie, o swoich wciąż rosnących a nigdy nie zaspokojonych pragnieniach. Tem poszło, że ludzkość stała się samolubną, a jeżeli bawi się w altruizm i miłosierdzie, to czyni to w formie, która z prawdziwie chrześcijańską myślą mało ma wspólnego. Doszliśmy do tego, że miłosierdzie stało się nie uszlachetniającym obowiązkiem moralnym jednostki, wynikającym z najgłębszej treści nauki Chrystusowej, lecz obowiązkiem przepisany ustawą, a wypełnianym przez organa państwowe z kasy publicznej, którą zasiłkują niedobrowolnie podatnicy. Wskutek tego ubóstwo dzisiejsze straciło pierwotny charakter, a stało się niejako instytucją państwową w biurach państwowych pobierającą swe myto. Nie mamy tu na myśli zabezpieczenia na starość, wypadek lub inwalidztwo robotników, ich wdów i sierot. W tych wypadkach o dobrodziejstwie i jałmużnie mowy być nie może, a nadto nie powinno. Mówimy tu o ubóstwie we właściwym tego słowa znaczeniu. Zresztą nie ganimy tej formy miłosierdzia publicznego. Wskazujemy tylko, o ile niższą ona jest moralnie od wyż za-

znaczonego, prawdziwego, prywatnego, chrześcijańskiego miłosierdzia pierwszych wieków chrześcijańskich. Odbiera ona bowiem jednostce sposobność wyświadczenia dobrego uczynku i zrywa delikatne więzy uznania i wdzięczności, łączące ludzi pomiędzy sobą.

### § 3. Równouprawienie kobiety.

Istnieje dzisiaj cały szereg zagadnień, dotyczących kobiety, a więc jej stanowiska, jako człowieka odmiennej płci do mężczyzny, jako obywatelki wobec prawa prywatnego i państwowego, jako członka społeczeństwa w społecznem, zawodowem i towarzyskiem życiu; słowem dotyka kwestya kobieca całokształtu spraw ludzkich, obywatelskich, prawnych, politycznych, społecznych, moralnych i stara się określić przynależne kobiecie w dziedzinach tych stanowisko, zgodne z wolą Bożą, czyli prawem natury. Są to zagadnienia bardzo ważne w obecnej szczególnie dobie, kiedy to walka o byt i trudność zakładania ognisk domowych przez mężczyznę, coraz liczniejsze rzesze kobiet wskazuje na stworzenie sobie niezależnego bytu, robi ją czynnym członkiem publicznego życia społeczeństwa i tem samem zmusza ją do starania się o zyskanie odpowiedniego wpływu na ustrój społeczny, w którym jej żyć i działać przypadło w udziale.

Prąd nowoczesnego ruchu kobiecego, dwa wykazuje głównie odcienia: chrześcijański, a więc liczący się z zasadami nauki Chrystu-

sowej i „niezależny“ feminizm tj. ruch „wyzwolony“ z pęt jakiejkolwiek objawionej wiary i rządzący się tylko wskazaniem rozumu i pożądania. Z drugim załatwimy się krótko. Dąży on do zupełnego zrównania kobiety z mężczyzną, do „zreformowania“ małżeństwa, którego sakramentalnego, a nawet bodaj publicznego charakteru nie uznaje i pragnie obecnemu małżeństwu, które oprócz miłości opiera się także na nierozzerwalności, zastąpić luźnym prywatnym kontraktem, mającym stracić wszelkie znaczenie, skoro ulotniło się uczucie, które było tego kontraktu przyczyną, tj. miłość. Słowem wyznaje ten bezbożny ruch kobiecy hasła skrajne na wszystkich polach życia publicznego i prywatnego i lubo mu pewnego idealizmu odmówić nie podobna, jest ruchem nie postępowym, lecz bezwiednie wstecznym, bo doprowadzającym w ostatnich konsekwencyach w praktyce społeczeństwo do bankructwa moralnego, a kobietę (dla głoszonej przezeń zasady: wolnej miłości) do stanu poniżenia, z jakiego ją właśnie wyrwało to samo Chrześcijaństwo, tak namiętnie przez ruch ten zwalczane.

Inaczej ruch kobiecy chrześcijański. I tu rozróżnić należy mniej lub więcej radykalne odcienia, uwydątniające się stosownie do tego, czy wychodzą one z łona społeczeństw katolickich, czy też niekatolickich. Oczywiście należy popierać ten kierunek ruchu kobiecego, który walczy o jak najobfitszy zasób praw dla

kobiety, o ile żądania te dają się usprawiedliwić nauką św. Kościoła naszego. A więc, skoro uwzględnionym należycie jest stosunek chrześcijański kobiety do męża, dla czegożby nie miała się starać kobieta w godziwy sposób o rozszerzenie swych praw do pracy, wolnego wyboru zawodu, odpowiedniego wpływu w kasach chorych, do których płaci składki; w związkach i towarzystwach zawodowych, do których należy? A nawet w walce o przyznanie praw politycznych, wyborczych itd. nie można upatrywać uroszczeń nieuzasadnionych; skoro bowiem kobieta zarobkuje samodzielnie i wzbogaca swą pracą majątek społeczeństwa, słuszną się być zdaje, aby także na prawodawstwo odnośnego zbiorowiska odpowiedni wpływ wywierać była uprawniona.

Tych kilka słów ma tylko wykazać, jak szerokie pole działania dla kobiety zostawia Kościół. Przyznaje on jej wszystkie prawa ludzkie i obywatelskie, a gdzie podnosi głos ostrzegawczy, tam chodzi o wyższe względy natury moralnej, o pierwszeństwo przyrodzonych obowiązków kobiety, którą Bóg na żonę i matkę stworzył, na wychowawczynię potomstwa i oględną szafarkę i administratorkę dochodów mężowskich; tam kieruje się Kościół względami na przyrodzoną słabość płci kobiecej, na jej odmienne uzdolnienie duchowe i uczuciowe, czyniącą z niej istotę niepowołaną do współzawodnictwa w pewnych gałęziach zarobkowości społecznej.



Ale są to bądź co bądź drugorzędne dopiero postulaty, wyłaniające się z zasadniczej emancypacji kobiety z pod przewagi męzczyzny, dokonanej przed 2000 lat przez Kościół.

Aby sobie uprzytomnić wielkie i niespożyte zdobycze Chrześcijaństwa na tem polu, dość rzucić okiem na położenie kobiety w erze przedchrześcijańskiej, dość spojrzeć na kobietę w krajach, gdzie jeszcze nie dotarły reformatorskie wpływy naszego Kościoła św.

Czem była kobieta w cywilizacyjnie wysoko stojącej starożytnej Grecyi lub Rzymie? Niewolnicą, więzioną w gineceum, przedmiotem gwoli zaspakajania żądzy swego pana i władcy, dziś wyniesioną do szczytu łaski pańskiej, jutro rzuconą i zdeptaną istotą, której odmawiano człowieczeństwa, a nawet posiadania duszy nieśmiertelnej. Czem jest dziś jeszcze kobieta u mahometan, lub gorzej jeszcze u dzikich czarnoskórych szczepów afrykańskich? Jest ona u pierwszych mniej więcej tem, czem była w starożytności u klasycznych narodów cywilizowanych, u drugich pierwszym bydłciem roboczem, na którego głowie spoczywa cała troska o utrzymanie rodziny, a której spracowanym rękom najniższe poruczone są roboty. Ani jedni ani drudzy nie uznawają w kobiecie człowieka i ani na myśl im nie przychodzi zaspokoić jej żądzę nauki, cywilizowania się i podniesienia na wyższy szczebel człowieczeństwa.



Jak inaczej uporządkowało te sprawy Chrześcijaństwo! Zrównawszy kobietę z mężczyzną przed Bogiem, wytępiwszy wielożeństwo, przyznawszy jej godność ludzką, od razu dokonało tak wielkiego dzieła, że to, co dziś jeszcze świat może zrobić dla kobiety, jest tylko nic nie znaczącą błahostką wobec tego, co dla niej Kościół uczynił. Świat może dziś tylko nadać prawa i przywileje kobiecie, ale nie zmienia one w zasadzie jej położenia, bo to uczynił Kościół. I wszystko to, co dziś pragną kobiety, o co walczą, do czego dążą, jest tylko prostą konsekwencją owego wyemancypowania prawdziwego kobiety, które zdziałano na samym wstępie ery chrześcijańskiej. Ale nie zadowolili się Kościół tylko tem, nadto umiał poznać się na najszlachetniejszym i najidealniejszym wcieleniu prawdziwej kobiecości, jakie każdemu czującemu, choćby wcale nie wierzącemu człowiekowi, musi do serca przemówić, w osobie Najśw. Maryi Panny, i wzniosłszy kult Jej do świątyń Pańskich, zapewnił kobiecie na wieczne czasy przynależne stanowisko w porządku tego świata.

Zaiste, jeżeli Kościół wiele uczynił dla ludzkości całej, to najwięcej dla tych, którzy cierpieli niesprawiedliwość: dla kobiety, dziecka, niewolnika, ubogiego. I tak pojąwszy działalność Kościoła, tej potężnej instytucji, stojącej od zarania dni swoich do obecnej chwili zawsze po stronie słabych i wyzyskiwanych, przyznać należy, że jest Kościół

wcieleniem wielkiej i żywotnej idei demokratycznej w najszlachetniejszej formie, idei demokratycznej t. j. idei pokoju, opartego na współdziałaniu mas w wielkim i powszechnym celu uszczęśliwienia całej ludzkości. Ta demokratyczna idea wyraża się też nawet w samej hierarchii kościelnej, bo otóż syn kmiecia, rzemieślnika i temu podobnych ludzi nisko położonych na drabinie społecznej do najwyższych godności kościelnych dochodzi, nawet papieżem tylekroć zostaje, nie tylko w ostatnich latach, ale za czasów, gdzie na całej prawie przestrzeni cywilizowanej Europy szlachectwo dopiero nadawało człowiekowi prawa obywatelskie.

#### § 4. **Zniesienie niewolnictwa.**

Stosunkowo najtrudniejszą walkę miało Chrześcijaństwo z niewolnictwem. Życie gospodarcze ludów starożytnych opierało się na tym systemie, który człowieka poniżał do roli przedmiotu bez woli, bez praw, bez sposobu obrony i bez wydatniejszych widoków zmiany tego okrutnego losu. Co kilkodziesięciowiekowa niewola stworzyła, nie dało się od razu wytępić. Jednakże spoczywały w nauce Kościoła one niespożyte ziarna prawdy, tak przychylne dla ostatecznego, lubo do dziś jeszcze nie zupełnie przeprowadzonego, zwalczania niewolnictwa.

Niewolnictwo jest tak dawne, jak rolnictwo. Nieznane u ludów pierwotnych, błakających

się z miejsca na miejsce i szukających pastwisk dla swych trzód, pierwszego majątku nomadyzujących szczepów, powstało z chwilą, gdy człowiek osiadł na glebie i ją uprawiać rozpoczął. Potrzebował on rąk do pracy, więc mocniejszy niewolił słabszego i zaprzagał w jarzmo; więc później, gdy wydarzyły się wojny, jeńców wojennych obracał w niewolniki. I tak rósł zastęp niewolników, a z nim panowanie przemocy wśród świata. Im niższy był stan kultury, tem mniejsze różnice pomiędzy panem i niewolnikiem, tem złejszy los jego. Z wrostem kultury jednak, z wrostem piętrzących się wymagań osobistych i państwowych, pogarszał się stan niewoli i gotował tym wydziedziczonym piekło na ziemi. Bez własności, bez praw, wydany na łaskę lub niełaskę pana, wiódł niewolnik życie pożałowania godne. W humanitarnej Grecyi znośniejszy był los niewolnika, chociaż w komunistycznej Sparcie ucisk był nadzwyczaj srogi. Natomiast żelazny Rzym starożytny w nieprzełamane go zakuł obroże. Tam też najjaskrawiej wyrażało się niewolnictwo, tam system ten najściślej był przeprowadzony, albowiem zrósł się on tam najszczelniej z obyczajem ludności i z politycznym i gospodarczym ustrojem państwa. Od najdawniejszych czasów posiadał Rzym niewolników, a późniejsze wojny, osobliwie punickie, zalały kraj niewolnikami, potworną liczbę których pomnażano coraz to nowemi podbojami, a oprócz tego na drodze pokojowej handlem.

Rząd utrzymywał nieprzejrzane rzesze niewolników, którzy załatwiali roboty publiczne, wznosili termy i cyrki, budowali pałace i świątynie, torowali drogi i wykonywali pośledniejsze prace w rozlicznych urzędach państwowych. Oprócz tego patrycyat, rycerstwo, obywatelstwo rzymskie otaczało się wedle możliwości i stanu niewolnikami. Dochodziło do tego, że magnaci rzymscy za cesarzów posiadali familie (tak zwano rzesze niewolnicze, należące do jednego pana), liczące nie rzadko po 10 a nawet 20 tysięcy głów. Byli tam prości robotnicy, robotnice, gladyatorzy, byli też artyści, pisarze, uczeni, były w tej liczbie całe zastępy chłopców i dziewczyn, za które tysiące płacono, a przeznaczeniem których było zaspokojenie żądzdy ich wszechwładnych panów.

Praw, jak się już rzekło, nie mieli niewolnicy zgola. Prawem im była samowola pana, nieukrócona żadną ustawą; on decydował o losie, o życiu, o śmierci niewolnika; sprzedawał go, darował, bił, głaskał, torturował wedle upodobania. Skarżyć niewolnik nie mógł; pozwany przed sąd, jako świadek, tylko w torturach mógł zeznawać. Twardy los, jakiemu poddani byli niewolnicy rzymscy, spowodował częste wybuchy rozpaczey, uwypatniające się w krwawych powstaniach. Aby wspomnieć tylko najważniejsze, wymieniamy dwie rewolucye niewolników w Sycylii i trzyletnie walki Spartaka. Rząd jednak zawsze

dość miał władzy, aby zgnieść te powstania i zacieśnić o ile możliwości obrożę, dławiącą tych nieszczęśliwych. Dopiero pod wpływem nauki zelżał nieco los niewolników; później nauka chrześcijańska, zostając religią państwową w Rzymie, dalsze im zapewniła ulgi. Nim jednak zdołała wolność przynieść zupełną tym uciemiężonym, rozpadł się światowładny Rzym pod obuchem ciosów pogańskich hord germańskich, które zniszczywszy kulturę ówczesną, kilkowiekową pracę Kościoła zalali potokiem krwi. Z Rzymu, który ongi światau panował, zostały gruzy, a pożoga krwawą łuną znaczyła drogę, kędy połała się wzburzona fala nowych zdobywców świata.

Niewolnictwo, które poznaliśmy w Rzymie, kwitło oczywiście wszędzie, gdzie tylko stała noga rzymskiego gubernatora, a więc na całym Wschodzie, w dzisiejszej Francyi naówczas Gallią nazwanej, w Anglii, w Hiszpanii w błotnistych nizinach Renu, tam gdzie dziś Austria roztacza swe panowanie i w Germanii wszędzie tam, gdzie wznosiły się zamki czyli kasztele rzymskie.

Stan ten nie mógł nie podzielać na wyobrażenia społeczne w tych krajach. Oczywiście i po upadku Rzymu niewolnictwo kwitło w tych krajach nadal. Dopiero za czasów rozrostu Chrześcijaństwa, pod wpływem nauki Chrystusowej łagodnieją twarde prawa niewolnicze i wytwarza się na zachodzie Europy stan poddaństwa, obowiązujący do odrabiania pań-

szczyzny, wykluczający jednak handel ludźmi i przyznający kmieciom niejakię prawa. W Polsce, gdzie za pierwszych czasów Chryścianaństwa swoboda kmieciów była stosunkowo większa, jak gdziekolwiek indziej w Europie, z biegiem wieków pod wpływem samolubnej polityki szlacheckiej, nieprzychylnej ani królowi, ani mieszczanom, ani chłopom, prawny stosunek kmiecia zmienił się na gorsze, wolność jego zmalala do zera. Wyznać jednak trzeba, że mimo tej prawnej pozornie niewoli, dzięki łagodności natury polskiej, stosunek chaty do dworu był na ogół dobry i patryarchalny i faktycznie ucisk w Polsce był mniejszy, niż gdziekolwiek indziej. Najlepszego dowodu, że tak być musiało, dostarcza niezbity fakt, że do Polski zewsząd napływali koloniści niemieccy, chroniąc się przed uciskiem, jaki doznawali we własnej oiczyźnie. Nie trzeba też zapomnieć, że w Polsce Kościół usilnie się starał o polepszenie bytu chłopów, czego dowodem choćby tylko kazania sejmowe X. Skargi i liczne wolności, nadawane chłopom w dobrach biskupich i kościelnych. Podobnie postępowali także panowie świeccy, a zatem nie mamy powodu ani wstydzic się naszej przeszłości, ani szczególnież żalić się na nią.

Rozsadnikiem niewolnictwa w średnich wiekach w Europie były głównie dwa państwa: Hiszpania i Niemcy, czyli, poprawnie mówiąc, św. Imperyum. Hiszpania, zawojowana na południu przez Maurów, ustawiczne z nimi toczyła



wojny, przytem tak Maurowie jak Hiszpanie robili niewolnika i sprzedawali go w ówczesnych środowiskach tego handlu okropnego.

Podobnie działo się w Niemczech, gdzie przez długie wieki wrzały walki eksterminacyjne, skierowane przeciwko plemionom Słowiańskim. Rzym i Lyon były głównymi rynkami tego żywego towaru, a handlem tym zajmowali się przeważnie kupcy weneccy, dostarczając niewolnika bliższemu i dalszemu wschodowi. Dopiero z początkiem 14 wieku ustało najbrutalniejsze niewolnictwo na zachodzie Europy, podczas gdy w Hiszpanii zachowało się aż do 16. wieku. Natomiast zakwitło w Ameryce i Afryce z chwilą, gdy państwa europejskie zaczęły uprawiać politykę kolonialną. W handlu tym brały udział na wielką skalę Anglia, Francya, Hiszpania, Portugalia i Niderlandy. Osobne traktaty i umowy regulowały tę czynność niemoralną. Nie brakło jednakże szlachetnych i dzielnych ludzi, którzy, opierając się na nauce Chrystusowej, występowali, jako obrońcy pogwałconych plemion indyańskich i murzyńskich. Pierwszy wystąpił do walki z handlem niewolników słynny apostoł Indyan Las Casas, żyjący na początku 16. wieku. Później utworzyły się całe towarzystwa i związki zwalczające niewolnictwo, lecz dopiero po proklamowaniu Unii amerykańskiej, a głównie za przyczyną Anglii, gdzie za zniesieniem niewolnictwa walczyli wybitni mężowie stanu, sprawa niewolnictwa na jaśniejsze we-



szła tory. Przez cały wiek 19-ty toczyły się walki i umowy o zniesienie niewolnictwa w poszczególnych koloniach zamorskich europejskich państw, również w północnej jak południowej Ameryce. Krok po kroku musiały zdobywać sobie idee ludzkości prawa obywatelstwa w państwach kolonialnych i amerykańskich, aż wreszcie dopiero pod koniec wieku zapanowały powszechnie i uwolniły Amerykę od hańby niewolnictwa. Również dopiero pod koniec 19. wieku zniosły niewolnictwo Dania, Szwecya, Niderlandy i Hiszpania w posiadanych przez siebie koloniach.

Obecnie niewolnictwo znachodzimy jeszcze w Afryce, o ile ziemie tameczne nie stoją pod rządami białych, oraz w zachodniej Azji. Mimo ostrych zakazów nie dało się ono usunąć zupełnie, ale i w Afryce, dzięki działalności misyj europejskich państw kolonialnych, handel niewolników się zmniejsza. Do najwybitniejszych działaczy w walce z niewolnictwem należeli kardynałowie Manning w Anglii i Lavigerie, słynny arcybiskup Kartaginy. Działalność ich na tem szczególnie polu złotemi głoskami wyryta jest w historyi ludzkości i na wieki zapewnia sławę ich imieniu. Na tem miejscu też wymienić należy rozliczne zakony i stowarzyszenia katolickie, które postawiły sobie za zadanie pracę misyjną. Jezuici, Trapiści, Stowarzyszenie świętego Piotra Klawera i wiele innych wiekopomnie położyli zasługi około wytepienia niewolnictwa. Kościół zawsze

stał po stronie uciśnionych i stale podnosił głos w sprawie zniesienia, a przynajmniej ograniczenia tej plagi. Podobnie jak Pelagiusz II., który zabronił Żydom targować chrześcijańskim niewolnikiem, tak i inni papieże walczyli o prawa ludzkie dla zwyciężonych i gnębionych. Znane są zwyczaje, że zwycięzcy nadsyłałi Papieżom jeńców pogańskich, w zamian za których papieże wykupywali Chrześcian z niewoli. Toż i nasz Sulima do grobu zabrał złoty wizerunek Papieża, przysłany mu przezeń w darze, za to, że umożliwił mu wykupienie szeregu jeńców z niewoli pogańskiej.

---

## CZEŚĆ DRUGA.

---

### **Zakres kultury Kościoła.**

---

#### **§ 5. Misye.**

W dziedzinie przedewszystkiem religijnej misyjną pracę Kościoła można porównać poniekąd z kolonizacyjną pracą państw. Jak nas uczy historia, tylko dzielne, silne i żywotne państwa i narody zakładały kolonie. Tylko spoista, potężna religia może dać bodziec do podjęcia wydatnej pracy misyjnej i takąż ze skutkiem przeprowadzić.

Kościół rzymski od zarania dni swoich, od czasów Apostolskich uprawiał pracę misyjną. Zaledwie kilka wieków minęło od śmierci Chrystusa Pana, a widzimy, jak Kościół roznosi światło wiary chrześcijańskiej do Persyi, Armenii, Arabii, Etyopii; Gotowie w Bułgarii, Gotowie w górnych Włoszech, Frankowie, Burgundowie przyjmują wiarę chrześcijańską. Niestety nie utrzymała się długo nieskażona wiara katolicka na wschodzie, bądź to wskutek potężnych owoczesnych aryańskich wpływów, bądź to wytępiona przez zwycięskie pochody

tłumów, bądź to wymierając razem z szczepami, które ją wyznawały, bądź to ustępując tam wszechwładnemu później mohametanizmowi. Bądź jak bądź rzucił Kościół posiew wyższej kultury, wytępił sprosne pogaństwo i przeorał grunt, czyniąc go sposobnym do przyjęcia wiary w jednego Boga. Mniej szczęśliwy na wschodzie, prawdziwe tryumfy święty Kościół na zachodzie. W piątym wieku święty Patryk zanosi chrześcijaństwo do Irlandyi, skąd rozszerza się na Szkocyę. We Francyi i Hiszpanii zakwita chrześcijaństwo w 5 i 6 wieku. Anglia już pod koniec 7. wieku jest chrześcijańska, dzięki celowym wysiłkom Grzegorza Wielkiego i jego następców, którzy najdzielniejszych do krajów tych wysyłają misyonarzy. Mniej więcej w tym samym czasie dokonuje się chrystyanizacya Szwajcaryi, okolic nad jeziorem Bodeńskim, Franków nad Menem, Fryzów nad ujściami Renu. W ósmym wieku św. Bonifacy, sławny apostoł Niemiec, nawraca Niemcy, skąd chrześcijaństwo dostaje się do Saksonii i do Węgier, gdzie niemieccy zakonnicy opowiadają słowo Boże pod koniec 10-go wieku. Na dobre 100 lat wcześniej król Harald duński zaprasza do siebie św. Ansgara i zaprowadza chrześcijaństwo. Słowianie w śś. Cyrylu i Metodym znaleźli wielkich Apostołów. Wielcy ci dobroczyńcy słowiańszczyzny działali około połowy 9-go wieku na Morawach i innych krajach słowiańskich, a św. Cyryl stworzył nawet alfabet słowiański t. zw. cy-

rylicę i sporządził tłumaczenie niektórych części Pisma św., kładąc tem samem nie-  
spożyte zasługi około zapoczątkowania piśmien-  
nictwa słowiańskiego.

Z Moraw rozprzestrzeniło się staraniem  
św. Metodego chrześcijaństwo w Czechach,  
stamtąd z pobożną Dąbrówką, Mieczysławową  
żoną, zawitało do Polski, która znów w osobie  
św. Wojciecha, a później św. Ottona dostar-  
czała misyonarzy pogańskim Prusom. Mniej  
więcej w tym samym czasie, kiedy w Polsce  
wiara chrześcijańska zakwitła, Szwecya i Nor-  
wegia zostały pozyskane dla Kościoła. Nawet  
do dalekiej Islandyi i Grenlandyi dociera  
w owe czasy chrześcijaństwo, podczas gdy  
Rosya otrzymuje światło wiary z Konstanty-  
nopola, aby później coraz więcej oddalać się od  
Rzymu, a od 15-go wieku począwszy, zupełnie  
zakrzepnąć w schiźmie.

Ledwo przeminęło pierwsze 1000 lat naszej  
ery, a Europa północno-zachodnia pozyskana  
była dla nauki Kościoła; cztery wieki później  
i Litwa przyjmuje chrześcijaństwo za pośredni-  
ctwem wielkiej naszej królowej Jadwigi, o któ-  
rej kanonizacyę w obecnej dobie tyle słuszne  
i gorące czynią się zabiegi.

I co za błogosławione wywołała ta religia  
zmiany! Tam gdzie panowała ciemnota, słońce  
oświaty zaczęło coraz jaśniejsze i wspanialsze  
rzucać promienie, nieprzebyte puszcze, zdra-  
dliwe i niebezpieczne dla zdrowia moczary  
znikały powoli z powierzchni ziemi pod praco-

witemi dłońmi mnichów, postępujących w ślad za zwycięskim pochodem wiary Chrystusowej. Poczęto sobie ważyć życie ludzkie, dzikie szczepy poczęły się organizować, stanowić prawa i zakładać państwa. Władza nabrała prawdziwego poszanowania, ponieważ religia uczyła, że władza zgodna z prawem Bożem od Boga pochodzi, a na stwierdzenie tej prawdy biskupi i papieże poświęconemi dłońmi namaszczeni skronie królów i kładli na ich głowy widome znaki władzy monarszej. Monarchowie, przejęci zasadami wiary, przestali upatrywać w swych poddanych przedmioty zależne od ich zachcianek despotycznych i uznali ich (aczkolwiek w niedostatecznej mierze) obywatelami kraju. Z chwilą gdy pod wpływem Kościoła, a więc papieży, biskupów, a przede wszystkim wykonawców ich planów, zakonów, wzmacniały się podwaliny państw chrześcijańskich, ludzkość stanęła na pewniejszych podstawach i śmielej poczęła stawiać kroki naprzód w pochodzie ku szczytom.

W owych czasach zamierzających praca cywilizacyjna Kościoła wyteżona była przede wszystkim w kierunku ściśle religijnym. Chodziło o to, aby zachować raz zdobytą kulturę, aby utwierdzić kiełkującą wiarę, aby oczyszczać glebę chrześcijańską z chwastów zabo-  
bonu i pogaństwa. Nie ograniczał się jednak Kościół tylko na tem. Przeciwnie z całą energią imał się zdobywania nowych obszarów dla Chrystusa. Wysyłał coraz nowych

apostołów do dzielnic pogańskich, do Prus, na Żmudź, Litwę itd. W krajach samych zaś pracowitą dłońią chwycił się uprawy roli, osuszania moczarów, wyrąbywania puszczy, zakładania siół i miast, budowania kościołów i klasztorów, tych przybytków wszelkiej kultury, cywilizacyi, przemysłu, rolnictwa, sztuki i wiedzy ówczesnej doby. Równocześnie z tą pracą rozpoczęto działalność wychowawczą. Skromną ona była według naszych pojęć, lecz olbrzymią, jeżeli się weźmie na uwagę ówczesne stosunki. Ówczesne szkoły klasztorne dostarczały państwu i Kościołowi wielkich i światłych ludzi, a zasługę założenia ich w zupełności na korzyść Kościoła zapisać należy, ponieważ nieznane były poprzednio w germańsko-słowiańskiej północy.

I nie tylko na Europę ograniczyła się praca cywilizacyjna Kościoła. Z natury swej i najgłębszego powołania powszechna instytucja, wysyłał Kościół św. swych misjonarzy w ślad za odkrywcami nowych części ziemi. W Ameryce zaraz po jej odkryciu rozpoczynają apostołską działalność Dominikanie, Benedyktyni, Franciszkanie. W Kanadzie Jezuici pracują ze zdumiewającym skutkiem, tak samo w Paraguayu i Uruguayu, gdzie zakładają 30 małych republik chrześcijańskich, później zniesionych niestety. W Chinach, w Japonii, w Indyach, w Australii, w Afryce, gdzie tylko ludzie żyją, wszędzie Kościół zakłada misye, krzewi wiarę chrześcijańską, tępi błędy i zabobony pogań-



skie, zakłada szkoły, uczy rolnictwa i rękodziel, wydaje czasopisma religijne, roztacza wspaniałą, niedościgłą przez żadną inną, charytatywną działalność i pozyskuje ludzkość dla wielkich ideałów nauki chrześcijańskiej. Z półtora miliarda ludzi, zamieszkujących obecnie kulę ziemską, jedna trzecia, a więc pół miliarda wyznaje naukę Chrystusową, z czego połowa, a więc ćwierć miliarda jest wyznawców najczystszej chrześcijaństwa t. j. katolików, wiernych dzieci rzymskiego Kościoła powszechnego. Żadne inne wyznanie chrześcijańskie ani co do liczebności, ani co do zasług, położonych około krzewienia kultury prawdziwej, mierzyć się nie może z Kościołem katolickim. I po dziś dzień, jeżeli zechcemy przejrzeć sprawozdania porównawcze z działalności misyjnej poszczególnych wyznań chrześcijańskich, to praca misyjna katolicka jest tak olbrzymia i tak bogata w plony, że działalność protestantów, anglikanów, schizmatyków i innych sekt chrześcijańskich znika wobec ogromu owoców pracy katolickiej.

I nie potrzebował Kościół katolicki nic więcej być uczynić, jak ogłosić naukę Chrystusową światu, a już byłby był nieskończone około niego położyl zasługi. Boć przecież chrześcijaństwo jest ową ożywczą wodą dla ludzkości. Ono samo w sobie jest kulturą, jest postępem, jest przewyciężeniem fałszu i zła a fundamentem prawdy i dobra, rozwojem Królestwa Bożego na ziemi.

## § 6. Nauki.

Kościół wszakże jest nie tylko głosicielem nauki Jezusa, lecz zarazem i jej wykonawcą; jest nauczycielem ludzkości i jej reformatorem, jej pasterzem zawsze wiernym i zawsze czuwającym. Dla tego musiał szukać dróg i sposobów, aby ludzkość najpodatniejszą uczynić do przyjęcia tej wielkiej nauki, musiał wychowywać ją, jak matka wychowuje dzieci, aby podług danych zasad życie całe urządziły sobie.

Tą dźwignią potężną była oświata. Już przy powstaniu swoim zastał Kościół wysoki stan oświaty. Nauki, sztuki, literatura, rzemiosła kwitły podówczas w starożytnym świecie. Rzym, Ateny, Kartagina, Alexandrya jaśniały nauką, filozofią, sztukami, rozbrzmiewały sporami filozoficznymi mędrców pogańskich, którzy w sławnych szkołach wymowy licznych wychowywali adeptów wiedzy. Od miast tych promieniowała kultura starożytna i rzucała ożywcze strugi światła na ówczesny świat klasyczny, i przenikała hen daleko na zachód i północ pomiędzy szczepy barbarzyńskiej Gallii i Germanii, które do tych stolic mądrości wysyłać poczęły najdzielniejszych synów. Działo się to mianowicie po dokonanych przewrotach, wywołanych wtargnięciem Hunów do Europy i następujących po tem wędrówkach ludów. Jednakże napór dzikich hord germańskich zwałił w gruzy światowładne państwo rzymskie, a razem z państwem roz-

sypała się i kultura starożytna. Gdzie przeszła noga ówczesnych plemion barbarzyńskich, tam pozostawały jeno zgliszcza i ruiny, a krew, obficie rozlewana, przepajała ziemię klasyczną. W takich warunkach musiały upaść nauki, musiała zamilknąć poezya, a dłuto nie tworzyło nowych arcydzieł sztuki. Do zaniku tego przyczyniło się też walenie szybkie wynarodowienie się plemion italskich, które rychło zlały się z barbarzyńskimi najeźdźcami i do niepoznania zmieniły język pierwotny. Barbarzyńcy tymczasem przyjęli zewnątrznie pozory kultury rzymskiej, zatracili w gnuśności i wyuzdanych rozkoszach młodzieńczość plemienną, siłę żywiołowego rozpędu, której nie dotrzymało placu zgrzybiałe aczkolwiek wysoce kulturalne Rzymiaństwo. I tak się stało, że tam, gdzie do niedawna kwitnęła kultura, rozkrzewiło się półcywilizowane barbarzyństwo z wielką dla ludzkości stratą, ale i z niemałym na odwrót pożytkiem, bo piastowało ono w swem łonie szlachetne nasienia przyszłej kultury, która rozwinać się miała pod dobroczynnem światłem naszego św. Kościoła. Podobny proces rozkładowy przeszło także wschodnio-rzymskie państwo, wystawione porówno na grabież barbarzyńców północy jak później tureckich szczepów ze wschodu. Ze zniszczeniem więc potęgi rzymskiej zakończył się jeden etap pochodzenia ludzkości, zakończył się złowrogo i beznadziejnie. Ludzie, którzy naówczas żyli, słusznie mogli załamywać ręce, spoglądając na

ten obraz zniszczenia i słusznie mogli powątpiewać o dalszym rozwoju ludzkości. Padła bowiem w proch olbrzymia cywilizacja i kultura, a tryumfowało barbarzyństwo na całej linii. Rozpamiętywując dzieje owych zamierzchłych wieków, a wspomniawszy na hasła chwili obecnej, kiedy to np. w Prusach wyprowadza się cały aparat potężnej kultury na plac tej walki ideowej, która się toczy pomiędzy nami a niemczyzną w nadziei zgnębienia kulturalnie niżej pono stojącego przeciwnika, mimowoli nasuwa się myśl, że nie zawsze wyższa kultura zwycięża, lecz — jak uczy historia — rozsypuje się w gruzy pod naporem większej energii życiowej, na którą nie stać zgrzybiałe w wyrafinowaniu i kulturze narody. Żywi mają słuszość i ci, co chcą żyć: a przestaje żyć naród, który zwątpił o przyszłości i życiu. Tylko zwątpienie jest przegraną i upadkiem.

A jednak, jeżeli wówczas zdawało się i mogło się zdawać, że z upadkiem Rzymu i ludzkość i świat i kultura upadły na wieki — to historia zadała kłam tym obawom. Zarazem jednak ta sama historia schyla w głębokiem poszanowaniu i uznaniu głowę przed ratunkową pracą Kościoła. Tak jest. Obawy te byłyby słuszne i byłyby się niewątpliwie sprawdziły, gdyby nie Kościół. On to uratował od zniszczenia kulturę starożytną. On chodził wśród zwalisk i zgliszczy rozpadającego się świata pogańskiej klasycznej przeszłości, zbierał szczątki dawnej świetności i z pietyzmem

przechowywał je w świątyniach i księżnicach swoich. On odbudowywał i przebudowywał stare świątynie pogańskie na kościoły, on zapelniał księżnice swoje zwojami starożytnych pergaminów, on jedyny wówczas na świecie czuł i myślał i wierzył przedewszystkiem. Wierzył w Boga i ludzkość i własne nieśmiertelne i szczytne posłannictwo, wierzył w swą własną niezniszczalność, on jeden miał pewność, że nie zginie, nie upadnie, nie rozsypie się, bo tylko jemu Chrystus przyrzekł trwałość do skończenia świata. Dla tego gromadził, co mógł, koło siebie, wiedząc, że to jedyny sposób zachowania pamięci o przeszłości — i nie omylił się. Kościołowi i tylko Kościołowi zawdzięczamy, że nie zniknęły ślady dawnej świetności i hańby rodu ludzkiego, zawdzięczamy mu przedewszystkiem historję i literaturę starożytną.

I otóż nie zadowolili się Kościół tylko zgromadzeniem tych skarbów, lecz wierny swemu powołaniu, które mu każe dzielić się ze wszystkiem, co posiada, z ludzkością, dla której pracuje, począł sporządzać tysiącne odpisy owych dzieł starożytnych, aby je przystępnymi uczynić dla szerszych kół uczonych. Praca ta miała najwspanialsze wydać owoce. Zajmowanie się bowiem przepisywaniem foliałów, pisanych w językach naówczas już martwych, łacińskim, greckim, hebrajskim, arabskim nawet, spowodowało wydatne studjum samychże tych języków, a następnie przedmiotów, o których

tam była mowa. Stąd poszło, że wzięto się do badań gramatycznych, filozoficznych, astro-nomicznych, przyrodniczych itd. A ponieważ niezależne stanowisko społeczne i względna łatwość gromadzenia środków, służących do badań, szczególnie w owych wiekach stanu zakonnego była udziałem, więc przy stosownym podziale pracy w krótkim stosunkowo czasie duchowieństwo zakonne ogarnęło całość kształt ówczesnej wiedzy, a genialniejsze wśród niego jednostki, zajaśniały blaskiem sławy, której i nasz wiek oświecony hołd powinien składa. Praca ta wydatna i celowa, ogarniająca najszersze dziedziny życia ówczesnego, niespożyte dla ludzkości pożytku a chwały Kościoła wydała wyniki. Najważniejsze odkrycia i wynalazki natury zasadniczej, a więc podstawowej i wytycznej dla przyszłych badań, dokonane zostały bądź to przez duchownych, bądź to przez mężów świeckich, którzy jednakże wiedzę swą odebrali w zakładach naukowych, jakie Kościół albo założył, albo do ich powstania się przyczynił, a w każdym razie nimi kierował.

Śmieszne są zarzuty protestantów co do rzekomej niższości kultury katolickiej. Wszakżeż protestancka kultura sama wyrosła na gruncie przygotowanym przez Kościół, a nie śniło się jeszcze ludzkości o protestantyzmie, gdy pisali swe nieśmiertelne dzieła teologiczne Ojcowie Kościoła, gdy Grzegorz z Nazianzu bronił tak wzniośle Bóstwa Chrystusa prze-



ciwko zaczepkom heretyków, gdy św. Ambroży wykladał Pismo św., gdy działał nieśmiertelnej chwały Grzegorz Wielki, a przed nim św. Augustyn pisał traktaty teologiczne o niezrównanej głębokości myśli lub rzucał na papier swe niezrównane „Wyznania“, którym nowocześni krytycy pierwszorzędne miejsce w literaturze wyznaczają. Nie było jeszcze protestantyzmu, gdy sławny Beda pisał swe dzieła, gdy Paweł Dyakon przekazał potomności historię Longobardów, gdy Theodulf śpiewał przepyszne hymny na cześć Przedwiecznego, gdy świetny Alkuin błyszczał sławą mówcy, poety, filozofa i teologa. Nie było jeszcze protestantyzmu, gdy Piotr Lombardczyk zabłysnął na firmamencie wiedzy teologicznej, gdy św. Bonawentura oświeślał głębokie sentencje Lombardczyka, gdy największy scholastyk św. Tomasz z Akwinu zasłynął niezrównaną uczonością, pierwsze miejsce po wielkim zajmując Augustynie. Nie było też jeszcze protestantyzmu, gdy zakwitły akademie w Bolonii, gdzie głównie uczono prawa, w Salerno, sławnem wiedzą lekarską, Paryżu, Padwie, Rzymie, Lyonie, Salamance, Oxfordzie i t. d.

To samo, co się odnosi do wiedzy, odnosi się i do sztuki, która wyłącznie zakwitła na gruncie katolickim. Bez przyczynienia się protestantyzmu rozwinęły się poszczególne style w budownictwie, bez niego zakwitło malarstwo, przed nadejściem Lutra śpiewali trubadurzy



swe pieśni i wielcy poeci tworzyli swe sagi i epepeje, również i nieśmiertelny Dante nie dożył przyjscia Lutra, a za czasów rozkwitu poezyi i sztuki renesansowej, protestantyzm niewielką wykazywał siłę. Ale i w innych gałęziach wiedzy i w późniejszych czasach katolicy stale kroczyli na czele ludzkości. Galwani, członek trzeciego Zakonu św. Franciszka, Aleksander Volta, który codziennie odmawiał różaniec i bywał na Mszy św., a co niedzielę przyjmował Ciało Pańskie i Ampère, który „Naśladowanie Chrystusa“ znał na pamięć — poczynili epokowe odkrycia w dziedzinie elektryczności. Fresnel, Fraunhofer, Fizeau i Foucault — wszyscy czterej wierzący i praktykujący katolicy — wiekopomne położyli zasługi około zbadania natury światła, budowania przyrządów astronomicznych, dzięki którym dzisiajsi protestanczy uczeni dalsze robią odkrycia astronomiczne. Sam zakon Jezuitów dostarczył nieprzejrzane szeregi wielkich ludzi. Tak O. Krzysztof Claviusz przyczynił się do udoskonalenia zegarów słonecznych i był pod koniec XVI wieku królem matematyków; sławnymi na tem polu byli swego czasu O. Galden, a Grzegorz de St. Vincent składał z Deskartem i Fermetem według Leibniza „tryumwirat geometryi“. Grimaldi tworzy system undulacyi, Zucchi i Kirschner — oto sławni matematycy i fizycy w Rzymie. Gosman pierwszy wynalazł balon, Boskowicz uzupełnił system Newtona. Źródła

Orinoka i Amazonki odkrył O. Emanuel Roman. a ujście rzeki Missisipi O. Marquette. Beda wynalazł sposób nowoczesnego rachowania, Gioja odkrył magnetyzm i pierwszy sporządził kompas; Albert Wielki odkrył cynk i arszenik, mnich Schwarz sporządził pono pierwszy proch, opat Wallingfort zbudował pierwszy zegar astronomiczny, a co dopiero powiedzieć o wielkim rodaku naszym Koperniku!

Już z tego dorywczego spisu, obejmującego zaledwie kilka świetniejszych nazwisk, poznamy, jak powszechnego charakteru jest kultura Kościoła i jak bardzo samodzielna, twórcza i otwierająca rozległe dziedziny dla dalszej zbożnej pracy. Równocześnie obala historya sama nierozumne twierdzenie, a życie codzienne słuszość jej przyznaje, jakoby wiara z wiedzą w wiecznej żyły walce, wskutek czego ludzie prawdziwie uczeni rzekomo nie mogą być religijni. Jest to, jak widzimy, wierutny fałsz. Prawdziwie wielcy ludzie zawsze byli religijni. Otóż i sławny Pasteur w Paryżu — wielki przyrodnik i badacz epokowego znaczenia — przykładnym był katolikiem. Tylko pyszałkowata półuczoność sprzeciwia się, właśnie dzięki swej pyszałkowatości i niedokończoności, świętym tchnieniom wiary, która jest udziałem pokornych. A któżby wątpił, iż istotą prawdziwej mądrości jest pokora, wielbiąca przemożne dzieła Bożej ręki, a kajająca się zarazem w prochu własnej ułomności, wzbraniającej sięgnąć śmiertelnemu oku w głębie ota-

czających nas tajemnic i cudów. — Ale wracajmy do przedmiotu!

Wspomnieliśmy o skrętnem zbieraniu pomników dawnej kultury przez zakony i o studiach nimi spowodowanych. Praca ta oczywiście nie mogła pozostać bezowocną. Zapoznanie się z historią starożytną, musiało wzbudzić chęć przekazania n. p. dziejów bieżącej chwili dalekiej potomności. A więc mnich, zaprawny w metodzie tego rodzaju piśmiennictwa, chwytął za pióro i spisywał to, co bądź to własnymi widział oczyma, bądź słyszał z ust mniej lub więcej wiarogodnych świadków. Tak powstały one sławne kroniki, rozpoczynające się nierzadko od stworzenia świata, a kończące zapiskami wydarzeń codziennego klasztorного życia, kroniki, nie zawsze ściśle, mniej lub więcej wiarogodne, zawsze jednak ważne, często jedyne pomniki przeszłości. Oczyszczone z śnieci drobnostkowych notatek i bujnych kwiatów zmyślenia ludzkiego, stanowiły one dla przyszłych historyografów nieocenione źródła, kędy płynęły bystre nurty pamięci ludzkiej doniosłych wydarzeń minionej doby. Tak więc i twórcą historyi poszczególnych narodów był Kościół.

Zapoznanie się z filozofią starożytną, a głównie z dziełami Arystotelesa i Platona nasunęło myśl uchwycenia i zasad wiary św. w ścisły system filozoficzny, stąd wyrosła filozoficzna teologia średniowieczna, scholastyką nazwana. Kierunek ten usiłował wiarę obja-

wioną oświecić filozoficznie, rozumowi uprzyśtępnąć dogmaty wiary i ułożyć je w ścisły systemat filozoficzny. Punkt wyjścia scholastyki tworzyła objawiona wiara, która stanowiła kamień węgielny rozumowań ludzkich, silących się rozumowo wytłomaczyć i uzasadnić prawdziwość wiary i pogłębić ją przez dyalektyczną spekulację myślową, opierając się na normach podanych przez Arystotela. Zasada scholastyki więc była wręcz przeciwną nowoczesnej filozofii. Podczas gdy ta nie uznaje żadnych pewników, nim ich pracą myślową nie utrwali, tamta wychodzi z pewności, danej przez objawioną wiarę, i dąży do lepszego pojęcia jej. Skutek był taki, że scholastyka, powróciwszy po długich sporach nominalistów z realistami, skotystów z tomistami do czystych kształtów, przekazanych potomności przez św. Tomasza z Akwinu, przez Leona XIII za oficjalną filozofię katolicką uznaną została, podczas gdy filozofia, nie uznająca objawionej wiary, z biegiem czasu rozbiła się na przeróżne szkoły i obecnie stanęła przed zupełnem bankructwem. Rozstrój niezależnej filozofii rozpoczął się z pojawieniem Kanta, który przez ubóstwienie indywidualności i rozumu wprowadził prawdziwą rewolucję w dotychczasowe pojęcia. Fichte jeszcze bardziej pogłębił pojęcie i samowładztwo ludzkiej jaźni. Reakcyja przeciwko tej filozofii pojawia się w scholastyzującym systemie Schellinga, który musiał ustąpić przed ideami Hegla, stawiającego na

miejscu kantowego „ja“ zbiorowe „ja“, skrytalizowane w pojęciu państwa i jego wszechwładzy. Zakłęcie kantowej filozofii ludzkiego rozumu nie tak łatwo było obalić. Coraz nowe powstają na tym gruncie systemy. Herbarta realizm, pesymizm Schopenhauera i Hartmanna wprowadza coraz większy zamęt w umysły, aż nareszcie pojawili się Vogt, Büchner, Moleschott i sławetny Häckel: darwiniści. Straciwszy zaufanie do filozofii ducha, rzucili się w objęcia materyalizmu, popularyzując swe przewrotne idee w całej powodzi książek, broszurek i artykułów felietonowych, zatruwając do reszty zbłąkaną duszę ludzką, podkopując zasady chrześcijańskiej moralności i etyki, rozrywając wszelkie węzły, łączące ludzkość z Bóstwem i zacierając granice, dzielące zło od dobra. Ukoronowaniem tego zupełnego rozkładu twórczej filozofii, która pod piórem tych „niezależnych“ pseudo-mędrców stała się bądź to wychowawczynią zepsutych i zdemoralizowanych dzieciuchów, bądź błyskotliwym szychem dla moralnie zbankrutowanych dekadentów, stała się filozofia „nad człowieka“ poety-filozofa Nietzschego, który w swoim literacko niezrównanej piękności, lecz ideowo nieprzesadzonej przewrotności dzieło „Also sprach Zarathustra“ śmiało wypowiedział wojnę wszelkim zdrowym i etycznym pojęciom, wszelkiej powadze, Bóstwu i stał się uosobieniem brutalnej negacyi wszystkiego, co nie zdolne oprzeć się bezwzględnej

sile pięści, poniewierającej wszelką słuszość, prawo, tradycję, człowieczeństwo nawet. Duchowy kuzyn tego potentata pięści i wielkiego nienawidzcy wszelkiego autorytetu z wyjątkiem swego ja jest drugi egotysta Max Stirner, który w logiczny sposób uzupełnia swego poprzednika, proklamując absolutną i wszechstronną anarchię na wszystkich polach życia tak duchowego jak praktycznego.

Do takiego upadku doprowadziła niezależna filozofia, podczas gdy spekulacya myślowa na objawionej oparta wierze zbliżyła ludzkość ku Bóstwu, a uzupełniona mistycznymi uniesieniami św. Bernarda, Henryka Susona, a nareszcie św. Tomasza à Kempis, wydała najwspanialsze kwiaty ludzkie w postaci nieprzejranych zastępów Świętych, tych prawdziwych „nadludzi“, pośredników pomiędzy ułomnym współbratem-człowiekiem a Bogiem, Ojcem niebieskim.

Podobnie jak filozofia i nauki prawa skorzystały, a raczej powstały na podstawie foliantów przepisywanych i studyowanych w klasztorach. Prawo rzymskie, które tam badano, zniewoliło do opracowania prawa kościelnego, które znów dostarczyło ożywczych pierwiastków opracowaniu praw świeckich poszczególnych państw. Praca ta postępowała różnie, gdyż mogła się oprzeć na takich powagach, jakimi były Pismo święte, rękopisy Ojców i Doktorów Kościoła, tudzież bule papieży



rzymskich oraz wyroki soborów, na tych najistotniejszych interpretach nauki i etyki chrześcijańskiej.

### § 7. Szkoły.

Tak wydatne i wszechstronne pielęgnowanie i pomnażanie ówczesnych nauk i wiadomości w klasztorach z natury rzeczy musiało wydać dalszy zbożny wynik, a mianowicie chęć podzielenia się z drugimi temi skarbami. Z chęci tej wyrosło owoczesne szkolnictwo, zajmujące się początkowo głównie kształceniem kleryków, później rozszerzyło swą działalność na lud, zakładając szkoły klasztorne i parafialne, a jeszcze później głośnie w świecie ówczesnem uniwersytety, gromadzące w swych murach kwiat młodzieży duchownej i świeckiej. Już za czasów Karola W. widzimy grupujących się około niego mężów nauką sławnych jak Piotra z Pizy, Paulina z Akwilei, Pawła Dyakona, Alkuina, który założył sławną „Schola Palatina“, a oprócz tego urządził mnóstwo szkół przy rozlicznych klasztorach i katedrach, gdzie uczono owych „siedmiu wolnych sztuk“: gramatyki, dyalektyki i retoryki w t. zw. Trivium; oraz arytmetyki, geometryi, muzyki i astronomii w t. zw. Quadrivium. Znane są prorocze słowa Alkuina, wyrzeczone do Karola W., wyrażające nadzieję, że kiedyś Francya przewyższy sławę Aten, gdyż owe siedem wolnych sztuk oświecane i rozgrzewane są przez siedem darów Ducha św.



Po śmierci tego wielkiego zakonnika i pedagoga zajął jego miejsce sławny Eginhard, z architekta zakonnik i opat klasztoru w Selingenstacie.

Szczególniejszą sławą cieszyła się Alkuina szkoła w Tours, z której wyszli mężowie tej sławy, co Amalaryusz z Trewiru, Rabanus Maurus z Moguncyi, Hatto fuldajski i t. d. Wielu wielkich teologów wydały sławne szkoły klasztorne w St. Gallen, Fuldzie i Reichenau, zasłużone później przyczynieniem się do rozkwitu scholastyki oraz przygotowujące przez pilne studia pism Pseudo-Dyonizjusza Areopagity grunt dla bujnego posiewu mistyki chrześcijańskiej. Mimo rozlicznych wojen, jakie staczało państwo Karola W., szkolnictwo z rokiem każdym, dzięki staraniom zakonów i biskupów, wzrastało w państwie frankońskiem. Największe około jego rozwoju zasługi położył wyżej wspomniany Rabanus Maurus († 856) arcybiskup moguncki, mąż wszechstronnie uczony, dający tej uczoności wymowne świadectwo w dziele „De universo“, które jest rodzajem encyklopedyi powszechnej i ogarnia całokształt ówczesnej wiedzy. On to jest głównym twórcą szkolnictwa niemieckiego.

W Anglii Alfred W. (871—901) położył wielkie zasługi około rozwoju szkolnictwa i rozszerzaniu oświaty. We Francyi Jan Scotus Erigena zadziwia swą uczonością, a przeraża panteizmem, uwydatniającym się w jego pismach, współczesnych. W Rheims działa prze-

łożony tamtejszej szkoły klasztornej Gerbert, może największy mędrzec swej epoki; we Włoszech odznacza się Ratherius w Weronie; Atto w Vercelli i Luitprand w Kremonie gromadzą około siebie liczne zastępy uczniów.

Ci otóż mężowie i wielu innych, których wyliczać nie podobna, przygotowali grunt dla przyszłego twórcy scholastyki Anzelma z Canterbury, który otoczony liczną rzeszą żądnych wiedzy młodzieńców, począł na szerszą skalę i systematycznie filozofować nad prawami objawionej wiary, wychodząc z zasady, iż człowiek winien się starać rozumowo zbadać to, w co wierzy i zrozumieć, dla czego wierzy. A więc hasłem jego było zawołanie: od wiary do wiedzy. Raz zaś zapoczątkowany system filozoficzny, skoro się przyjął u współczesnych, sprawił, iż ciasne się stały ramy dotychczasowej szkoły klasztornej i katedralnej, dał hasło do rozszerzenia planu dotychczasowych nauk, do zakładania uniwersytetów.

Powstały te zakłady bądź to z istniejących szkół, bądź na mocy przywilejów papieskich i cesarskich; papieże też i cesarze łożyli na nie, a biskupi przekazywali im znaczne zapomogi. Uniwersytety te nie od razu ogarniały wszystkie cztery fakultety, lecz zadowolowały się początkowo poszczególnymi gałęziami wiedzy. Dopiero później powstały zakłady naukowe łączące w sobie wszelką ówczesną mądrość. Nie były to więc początkowo t. zw. universitates litterarum, lecz t. zw. universitates doctorum

et scholarium. Umiano jednak poznać łączność tych czterech fakultetów, o których Bonawentura tak pięknie powiedział, że odpowiadają one potrzebom człowieka, będącym syntezą ducha i materyi. Ostatnim celem ich jednak i punktem, w którym schodziły się promienie wiedzy, był Bóg jako początek i koniec wiedzy ludzkiej.

Powstaje tedy r. 1158 uniwersytet prawniczy w Bolonii, w Salernie uczono medycyny, w Paryżu prawa kanonicznego, dyalektyki i teologii. Do tych instytucji z biegiem przyszłych trzech wieków dołącza się dalszych 70 uniwersytetów, pomiędzy niemi na słowiańskich ziemiach r. 1348 sławny uniwersytet praski, a w kilkanaście lat później, bo 1364 r. uniwersytet krakowski, przez Kazimierza W. pomyślany jako prawnicza szkoła, odnowiony r. 1400 przez szczęśliwszego w tej mierze Władysława Jagiełłę, wyposażony przezeń nie zbyt bogato, za to tem hojniej obdarzony później przez Zbigniewa Oleśnickiego, Długosza i innych dobrodziejów duchownych, a przyczyniający się waleńie do podniesienia życia umysłowego w naszym kraju. Był ten uniwersytet porówny jak wszystkie inne, lubo przez króla założony, dziełem Kościoła i duchownych, którzy tam byli profesorami i swoim duchem i wiedzą nadawali kierownictwo i tryb nowo powstałej instytucji. Urządzony na modłę bonońskiego i paryskiego, podobny jak ten w założonej przez św. Roberta Sorbo-

nie, posiadała i uczelnia krakowska rozliczne bursy, w których wspólnie zamieszkiwała ucząca się młodzież pod okiem profesorów, baczących na moralne tejże się prowadzenie.

Papieże otaczali uniwersytety najpilniejszą miłością i pieczołowitością, przyozdabiają je w rozliczne ważne przywileje; toż i przywilej promocyi, tytuł doktorski, papieskiej łasce istnienie swe zawdzięcza. Instytuty te, cieszące się olbrzymią frekwencją uczącej się młodzieży, po największej części duchownych miały profesorów, po części zakonników reguły św. Dominika i Franciszka, później, gdy Jezuiti zaczęli zakładać liczne wyższe szkoły i akademie, tego zakonu Ojców spotykamy coraz liczniej na katedrach uniwersyteckich.

Porządek nauk obejmował obok najważniejszej teologii, wykład prawa rzymskiego i kanonicznego, które w słynnem *Decretum Gratiani* i *Corpus iuris canonici* ściśle znalazło ujęcie. Filozofia w łączności z studyum pism arystotelesowych była ową przysłowiową służnicą „*ancilla theologiae*” - - służebnicą teologii. Medycyna i nauki przyrodnicze opierały się na dziełach Hippokrata i Galena i znalazły w Albercie Wielkim niezrównanego mistrza. Filologiczne i gramatyczne studia kwitnęły na podstawie dzieł klasyków łacińskich i greckich, później zagłębiano się w studia dzieł pierwotnie hebrajskich i arabskich z wielkim pożytkiem dla nauk matematyczno-przyrodniczych.

Na tem miejscu także podnieść należy wspaniałą wychowawczą działalność Jezuitów później Pijarów, zakonów tak zasłużonych około szkolnictwa polskiego, o którego początkach tylko bardzo skąpo płyną wiadomości. Wiemy, że i w Polsce z powstaniem chrześcijaństwa Cystersi i Benedyktyni wprowadzili szkoły klasztorne, nie dorównujące jednak zupełnie zagranicznym. Sławna szkoła na owe czasy znajdowała się przy klasztorze tynieckim, założona pomiędzy r. 1046 a 1059 przez opata Aarona; również stwierdza przywilej Przemysława istnienie szkoły w Gnieźnie około roku 1218.

## § 8. Sztuki.

Ręka w rękę z rozwojem nauk postępowały i sztuki. Już w pierwszych wiekach chrześcijańskich sztuka kościelna samodzielny wobec starożytnych wzorów pokierowała się torem. Pomniki, zachowane w katakumbach rzymskich, pouczają nas o tem. Ulegając początkowo wpływom pogańskim, z biegiem czasu uwalniał się zmysł artystyczny chrześcijan od naleciałości pogańskich i coraz śmielej czerpał treść i formę z ducha i treści wiary chrześcijańskiej. Malowidła ówczesne i pomniki, rytu bądź to w twardych ścianach ganków katakumb, bądź to rzezane z kamienia, nie odznaczają się zbytnim polotem artystycznym. Owszem, były to dzieła sztuki pierwotnej, nie

mogącej iść w porównanie z przepychem sztuki grecko-rzymskiej, nie dorównujące też zabytkom assyryjskiej i egipskiej kultury. Były to rzeczy bezwartościowe pod względem artystycznym, natomiast wyrażają one myśli i uczucia odmienne, bez porównania wyższe, jak te, które znachodzimy w pogańskich monumentach. Pierwiastek duchowy panuje tam nad zmysłowym, pierwiastek uczuciowy jest bez porównania czystszy i wznioślejszy, lubo niedołącznie wyrażony niewprawną i ciężką raczej do grubych robót, aniżeli do subtelnej roboty sztukmistrza wzwyczajoną ręką.

Sztuka jednak, początkująca nową erę, może odrzucić prawidła rzemiosła artystycznego. Istotą sztuki jest duch nową treść tworzący, a treść ta z czasem, gdy przeniknie serca i umysły, znajdzie odpowiednie formy, znajdzie sztukmistrzów, którzy ją szlachetniejszym wyrażą językiem. I stało się tak. Późniejsi chrześcijańscy mistrze wysubtelnili uduchowione bohomyzmy katakumbowe i stworzyli ową przedziwną szkołę malarską, która lubowała się w owych powiewnych, wysmukłych postaciach, zbudowanych często wbrew wszelkim prawidłom anatomicznym, wyrażających natomiast wzniosłe cnoty i idee chrześcijańskie w sposób niezrównany. Podziwiać je możemy w starych gotyckich kościołach, te wcielenia niemilknącej tęsknoty do Boga, do zaświatów, te przesłódki wizye ascetycznych dusz średniowiecza. Niestety ani malarska ani

rzeźbiarska sztuka kościelna nie rozwinęła się dalej w tym kierunku. Późniejsze malarstwo włoskie, zapatrzone w monumentalne wzory pogańskie, spoganiało faktycznie co do formy, lubo treść została chrześcijańska.

Z zejściem Cimabuy, a później ucznia jego Giotta, malarstwo coraz więcej zrzucało się uduchowionych form, aby w chlubie florenetyńskiej szkoły Michała Anioła, tym niezrównanym mistrzu wszelkich sztuk plastycznych, rozkochanym w silnych i pełnych kształtach, osiągnąć szczyt ziemskiego piękna, spaczono go niestety przesadą jego mniejszych naśladowców. „Boski” Rafael, twórca przesławnej Madonny Sykstyńskiej, największy sztukmistrz, jakiego rzymska szkoła wydała, łączy w swych obrazach piękność formy harmonijnie z wzniosłym spokojem duchowej treści i przewyższa właśnie dla tego gwałtownego i niepohamowanego Michała Anioła. Z mistrzów weneckiej szkoły, lubującej się w harmonii i obfitości barw, Tycjan nieśmiertelną zyskuje sławę. Z Lombardczyków Leonardo da Vinci i sentymentalny Correggio zapisali się na zawsze w pamięci ludzkiej. Z eklektów, podpatrujących w dziełach wielkich swych poprzedników motywa do własnej twórczości, odznaczają się Caracci i pełen wyobraźni Guido Reni, z naturalistów ponury Salvator Rosa najgłośniejsze zachował imię. Lecz nie tylko we Włoszech kwitnie malarstwo. Wcześniej, bo już na początku XV w. bracia Eyckowie w Niderlandach



malują przepyszny obraz alegoryczny dla kościoła w Gent. Z innych wymienić należy Memlinga, twórcę sławnych miniatur przedstawiających sceny z życia św. Urszuli, znajdujących się w kościele św. Jana w Brugge, dalej Quinlina Messys, a przede wszystkim Rubensa, ucznia sławnego van Dyka. W Niemczech w XVI i XVII w. działają Łukasz Cranach, Albrecht Dürer i sławny swemi „tańcami śmierci“ Holbein. W Hiszpanii Murillo, twórca szeregu przepysznych madonn, zdobi niemi ołtarze rozlicznych kościołów.

Wyliczyliśmy tu szereg nazwisk, wskazujących tylko na poszczególne etapy rozwoju sztuki malarskiej za czasów jej najwyższego rozkwitu. Nie należy zapominać, że równocześnie z tymi koryfeami żyło po wszystkich krajach Europy mnóstwo drugorzędnej sławy artystów, a wszyscy, wielcy czy mali, utrzymanie swe czerpali z kas papieży i biskupów, tych właściwych mecenasów sztuki, obok których tacy Medyceusze tylko drugorzędną odgrywali rolę. Wprawdzie oddalili się ci mistrzowie mniej lub więcej od sztuki prawdziwie kościelnej. Rozmیلowanie w bujnych i pełnych kształtach i potężnych mięśniach, zaszczerpione przez Michała Anioła, często spotykamy w obrazach, przedstawiających święte postacie Chrystusa, Matki Bożej i Świętych Pańskich. Wytworzyło to styl zupełnie świecki o charakterze wybitnie zmysłowym i lubo z prawdziwą kościelną sztuką te cuda artysty-

czne mało mają wspólnego, to jednak powstanie ich, jak wogóle cały rozwój sztuki malarskiej, zawdzięczać należy znowu wyłącznie Kościołowi.

To samo odnosi się do sztuki rzeźbiarskiej, która podobny przechodziła rozwój, lubo zaznaczyć należy, że wyzwoliła się dopiero późno z pod wpływów pogańskich i rychło znów do nich powróciła, mianowicie po śmierci Michała Anioła, którego geniusz szczególnie w dziełach dłuta najwspanialej zajaśniał. Harmonijne połączenie pierwiastka klasycznego z wzniosłym uduchowieniem chrześcijańskim objawia się w rzeźbach Ghibertiego († 1455), twórcy sławnych drzwi brązowych w bazylice florenckiej. Więcej klasykiem jest Donatello, sławny także jako medalier. Uczniem Michała Anioła był słynny złotnik Benvenuto Cellini. Z Niemców odznaczył się Adam Krafft i Vischer, znany twórca artystycznych płyt brązowych. W Polsce Wit Stwosz tworzył mnóstwo dzieł sztuki, sarkofagów, pomiędzy innymi sławny wielki ołtarz w Mariackim kościele w Krakowie.

Sztuka stosowana jak wspaniałego i hojnego znalazła w Kościele protektora! Złotnictwo — wydoskonaliło je zakonnicy — stosowało się ściśle pod względem stylu do postępów architektury i wydało najpiękniejsze okazy sztuki, które podziwiać możemy prawie w każdym starszym i większym kościele parafialnym. Skarbce wielkich katedr posiadają praw-

dziwe klejnoty owoczesnych wyrobów w postaci monstrancyj, kielichów, krzyżów, pastorałów. Na ołtarzach w Gnieźnie, w Krakowie widzimy np. trumny srebrne wysokiej artystycznej wartości. Skarbiec gnieźnieński posiada drogocenną puszkę, zawierającą głowę św. Wojciecha, przedmiot wielkiej materialnej i artystycznej wartości.

Rytownictwo, sztuka odlewania dzwonów, wykonywanie przepysznych robót szklarskich - witrażami niezrównanej wprost piękności poszczycić się może tum strasburski oczywiście i wiele innych starożytnych świątyń — malowanie na szkłe, układanie mozaik, stolarstwo artystyczne, budowanie instrumentów muzycznych, szczególnie organów (Leżajsk, Lucerna) haftowanie złotem i jedwabiami, wyroby paramentów kościelnych, sukiennictwo, wyrabianie kosztownych tkanin, kamieniarstwo i t. d. i t. d. słowem wszystko, co jakkolwiek styczność miało z kościołem, pałacem biskupim lub klasztorem, wszystko to Kościół bądź to sam uprawiał w klasztorach żeńskich lub męskich, bądź też popierał w sposób najwydatniejszy, opłacając hojną ręką biegłych sztukmistrzów i rzemieślników, wytwarzając w ten sposób chwalebne współzawodnictwo, którego cenne wytwory do dziś dnia zdumieniem przejmują badacza.

Sztukę architektoniczną odziedziczył Kościół po Grekach i Rzymianach. Ale jak odmienną postać przybrały dzieła architektoni-

czne pod uszlachetniającym wszystko wpływem chrześcijańskim! I one uduchowiały się i stały się odbiciem duszy ludzkiej i jej wiecznej tęsknoty do owych stref niebiańskich, będących wieczną ojczyzną człowieka, do Boga, jedynego celu ludzkiego istnienia.

Imponujące bazyliki, najbardziej zbliżone do wspaniałego pogańskiego stylu, rychło się przeżyły, ustępując od czasów Konstantyna przed stylem bizantyńskim na wschodzie, podczas gdy na zachodzie utrzymał się on aż do wieku XI, kiedy to zakwitł nowy styl o okrągłych łukach, romańskim nazwany od epoki, pamiętnej formowaniem się (a właściwie ustaleniem) poszczególnych romańskich języków. Styl ten, mimo swej nazwy, wskazującej na łacińskie pochodzenie, rozkwitł i do największej wysubtelności czystości właśnie w germańskich krajach, jak o tem świadczą liczne kościoły z owych pochodzące czasów, zachowane bądź to w całości, bądź w częściach w Niemczech i Anglii. Tak n. p. w katedrze strasburskiej najstarsza część (chór) jest budowana w stylu romańskim, a dopiero nowsze części (trzy nawy) wybudowano w stylu gotyckim.

Odwrotnie zaś następujący po romańskim w wieku XII gotyk, tryskający w strzelistych i czystych kształtach pod niebiosa, jako ucieleśnienie mistycznych uniesień epoki, zakwitł w krajach romańskich, głównie we Francyi, skąd przeniósł się na północ do Anglii, na

wschód do Niemiec i na południe do Hiszpanii. We Włoszech tum medyolański, według niektórych najpiękniejszy gmach gotycki na świecie, rzadkich znalazł naśladowców. Styl ten nie przyjął się w tym kraju, rozmiłowanym we wzorach klasycznej starożytności; zresztą katedra we Florencyi, której kopułę słynny Brunelleschi wyprowadził, i przesławna świątynia św. Piotra w Rzymie stały się we Włoszech wzorem dla licznych naśladownictw.

Budownictwo — oto sztuka, około której Kościół największe położył zasługi. Ono to poświęcone było wielkiemu celowi budowania niejako mieszkań dla samego Boga, i stąd nadzwyczajna pieczołowitość zakonów, biskupów i papieży około doskonalenia dzielnych budowniczych i dobrych rzemieślników. W tym celu zakładano przy wielkich kościołach bractwa religijne, w Niemczech Bauhütte albo freie Maurerbruderschaften nazwane, z których sławni wychodzili architekci. Było też budownictwo kościelne właściwą matką wszystkich innych sztuk, których wytwory zbiegały się w wspaniałych świątyniach Pańskich i w harmonijnym zespole uświetniały nabożeństwo. Wszakże wszystkich dotąd wymienionych sztuk i rzemiośł najwyższym celem było oddać się na usługi chwały Bożej. Należy jeszcze wspomnieć o muzyce i poezyi.

I twórcą muzyki był Kościół. Znane są zasługi św. Ambrożego i Grzegorza W. około udoskonalenia śpiewu kościelnego. Już za cza-

sów Karola W. sprowadzano do Francyi sławnych śpiewaków z Rzymu, którzy w Metz i Soissons założyli szkoły śpiewackie i mnóstwo wykształcili śpiewaków. Na owe czasy też przypada wprowadzenie organów do kościołów na północy. Na południu znane były instrumenty te daleko wcześniej. Użycie ich w kościołach datuje od w. VII z czasów papieża Witaliana. Instrumenty te, lubo znane już w czasach przedchrystusowych, dopiero przez chrześcijańskich mistrzów udoskonalone zostały. Szczególniej w Bizancyum biegli w sztuce budowania organ byli mistrze. Około XV w. Niemcy odznaczyli się w tej sztuce, znany jest niejaki Bernhard, który pierwszy zbudował organy z pedałami. W XVII w. niejaki Chrystyan Förner wynalazł praktyczny sposób regulowania wiatru, wydobywającego tony z piszczałek. Z chwilą, gdy instrument ten był względnie wydoskonalony, okazała się potrzeba ustalenia melodyi na papierze, trzeba było wynaleźć nuty. Uczynili to w XI w. Gwido z Arezzu. Równocześnie mistrz Franko z Paryża rozwinął naukę o takcie. Z biegiem czasu udoskonalano istniejące instrumenty i wynajdywano nowe. Tak otóż przy ciągłej pieczy i udoskonaleniu śpiewu bądź to solowego, bądź choralnego, pracowano nad rozwojem muzyki instrumentalnej, której wielkim reformatorem był Palestrina, twórca pierwszej mszy t. zw. missa Marcelli 1555 r. Obok niego działał we Flandryi słynny Orlando Lasso, dalsze kroki



na tem polu poczynił Allegri, twórca pierwszego oratorium. Odtąd raźnie rozwija się muzyka kościelna, lubo oddala się od pierwotów typu gregoryańskiego. Powstaje szereg słynnych kompozytorów we Francyi, we Włoszech, w Niemczech, których nieśmiertelne nazwiska są na ustach wszystkich.

Tak więc i na tem polu zawdzięczamy dzisiaj postępowi Kościołowi i jakby na stwierdzenie, że muzyka (tak, jak i malarstwo) jest jedną z najbardziej katolickich sztuk, wszyscy wielcy muzycy tak kościelni, jak świeccy byli katolikami. Palestrina, Mozart, Hayden, Betowen, Liszt, Szopen, wszystko to wierzący katolicy. U protestantów dopiero w najnowszych czasach wyłoniły się potężniejsze indywidualności muzyczne z Wagnerem na czele; w przeszłości wprawdzie posiadają niezrównanego Bacha.

Również i poezya cieszyła się nie tylko żywem poparciem Kościoła, lecz miała w rozlicznych duchownych wzniosłych adeptów. Jeszcze dziś śpiewa Kościół przepyszną „Salve Regina”, którą tysiąc lat temu ułożył Hermanus Contractus. Również arcybiskup orleański Teodulf układał piękne hymny, z których zachował się do dni naszych hymn, rozpoczynający się od słów: Gloria, laus et honor sit tibi, rex Christe, Redemptor. Św. Robert, król Francyi, jest autorem pieśni Veni Sancte Spiritus, Jakopone da Todi (Stabat mater), Tomasz z Celano (Dies irae), a św. Tomasz z Akwin cały szereg przepysznych hymnów potęgi



zostawił. Tutaj też należy wymienić starożytną pieśń „Boga Rodzica Dziewica“, przypisywaną mylnie św. Wojciechowi. Pochodzi ona — przynajmniej pierwsza jej zwrotka, — jak to wykazuje prof. Alex. Brückner, z XIII w., ułożona w klasztorze Klarysek w Starym Sączu bądź to przez samą królową Kingę, bądź to przez kogoś z jej otoczenia. Dalsze zwrotki miały powstać później.

Na innem miejscu wspominaliśmy już owoczesną poezję świecką. Toż i ona wyrosła w cieniu Kościoła, a znana jest pieczołowitość, jaką papieże otaczali poezję i poetów. Wszakże wyróżniali ich na swych dworach, wszakże zaszczycali największych wieńcem laurowym. A co czynił papież w Rzymie, to naśladowali książęta włoscy i królowie reszty cywilizowanego świata, nie wyłączając biskupów.

Ale nietylko pieśń na chwałę Bożą układana, nie tylko wielka poezya Dantów, Petraraków i Tassów znajdowała protektorów w dostojnikach duchownych. Nawet lżejszą poezję świecką pielęgnowali klerycy i niektórzy biskupi. Stare kroniki wymieniają sporą liczbę nazwisk dygnitarzy duchownych, którzy bodaj znali miłszą rozrywkę, jak wesołą piosnkę, śpiewaną przy słodkich dźwiękach lutni. Dziś trudno sobie wyobrazić biskupa, oddanego tak światowemu zajęciu; w owych wiekach, o których mowa, ludzkość prostszą i szczerzą była od dzisiejszej, wiele rzeczy nie raziło, co obecnie może nawet niejakiego zgorszenia byłoby

powodem. Dla tych zamięłowań ówczesny kler nie mniej był gorliwym w sprawach swego powołania jak terażniejszy, nie mniej wielkich i światłych i świątobliwych wydawał ludzi, wszystko to pojmować należy na tle tyle odmiennej od naszej epoki. Sławne były znane pieśni wagantów: szkolarzy, dążących od uniwersytetu do uniwersytetu, pieszo, nierzadko o głodzie i chłodzie, za wiedzą, za nauką. Przeważnie studenci teologii układali owe wesołe piosnki wagantów, suto przeplatane łaciną i greką. Wogóle zamięłowanie do poezyi, do pieśni świeckiej tak wielkie było pomiędzy duchowieństwem, stanowiło tak walną i ogólną potrzebę, że aż przełożeni duchowni osobnemi orędziami miarkować musieli chętkę śpiewaczą sług Bożych z czasów średniowiecza.

Że to zamięłowanie z korzyścią było dla poezyi i muzyki, nie potrzeba dowodzić.

Również i dramat żywym w Kościele cieszył się poparciem. Szczególniej w Niemczech bardzo ceniono pobożnych kompozytorów rozmaitych sztuk pasyjnych, a amatorzy, występujący w rolach rozmaitych świętych i pobożnych postaci, mogli być pewni współczucia i względów tak duchownych kierowników przedstawienia, jak świeckiej publiczności.

I tańcem nie pogardzał Kościół i niezawie-  
rał przed nim wrót kościelnych, gdzie lud w płas-  
sach zwykł był wyrażać swe uczucia. Fan-  
dango w Hiszpanii, taniec pełen godności, do-

puszczony był w wielkie święta do chwały Bożej.

Kościół po wsze czasy liczył się z zwyczajami ludności, nigdy ich — jeżeli nie były szkodliwe lub sprzeczne — nie tępił, tylko je uszlachetniał, wygładzał i pozwolił służyć na chwałę Bożą. Toż i procesya nasza — to taki starożytny nabytek pogański, uszlachetniony i uduchowiony przez Kościół.

### § 9. Polityczne i społeczne wpływy.

Oczywiście, że klasa ludzi, która zdolna była zebrać, rozszerzyć, a przedewszystkiem wytworzyć własną niezmordowaną pracę takie skarby wiedzy, sztuki, techniki; klasa ludzi, która wogóle jedyna przez wieki cała była uosobnieniem wszelkiej kultury i cywilizacji, która niosła nie tylko jednemu narodowi, lecz ludzkości całej tak bogate dary, musiała siłą naturalnego rozwoju rzeczy wcześniej zaważyć swą powagą tak moralną jak materyalną na szali, kędy ważyły się sprawy publiczne. Było to więc prostem następstwem kulturalnej i cywilizacyjnej pracy Kościoła, że słudzy jego ogarnęli także szeroki wpływ polityczny w poszczególnych krajach. Tak więc i polityczne losy narodów dostały się pod zbawieńczy wpływ tych uczonych i światłych, a duchem chrześcijańskim głęboko przejętych mężów.

I w tym kierunku wyteżył Kościół wszystkie siły, aby uchrześcijnić politykę, osiągnąć

poprawę losu biednych i wydziedziczonych. On występuje w obronie sierot, wdów, chłopów, niewolników, zwyciężonych, on ogłasza ową „*Treuga Dei*“, niesie pokój i miłość i przebaczenie tam, gdzie rządzono się zasadą: oko za oko, ząb za ząb. Wszystko to bowiem wypływa z istoty jego posłannictwa: On przyczynia się głównie do podniesienia oręża w sprawie oswobodzenia Grobu Zbawiciela. I lubo kosztowne te i krwawe wyprawy nie odniosły głównego celu, to wydały jednak najdonioślejsze wyniki dla postępu ludzkości. Wojny te zaznajomiają chrześcijańskie narody pomiędzy sobą, dają wysoką moralną treść zbrojnym zapasom, wytwarzają rycerstwo, tak zasłużone około rozszerzenia wiary Chrystusowej. Typ rycerza owoczesnej doby — to żołnierz Boży, łączący w swej osobie męstwo i szlachetność z wzniosłym pojęciem honoru a przejęty prawdziwą pobożnością i pokorą chrześcijańską. Niestety typ ten nie długo przeżył wyprawy krzyżowe i zwyrodniał rychło w marnem dworactwie lub, co gorsza, w prostem rozbójnictwie rycerskiem. Wojny krzyżowe powstrzymały też z niezmierną korzyścią dla postępu i wiary napór i rozwój mahometanizmu. Pod wpływem ich wiara stała się czynną i wydała szereg najwspanialszych charakterów. Żegluga się rozwija a z nią i handel nowe zyskuje pola zbytu i w nieznane dotąd zaopatruje zachód towary; rzemiosła i nauki mało dotąd znane na zachodzie, astronomia

np., zyskała prawa obywatelstwa; kontakt bliższy z chrześcijaństwem wschodniem oddziałuje dobroczynnie na rozwój sztuk i nauk. Przedewszystkiem zaś rozszerza się widnokrąg owoczesnych ludzi.

Po wsze czasy był wpływ Kościoła wielki na sprawy polityczne świata. I zawsze był wpływ ten zbawienny. Toż historia uczy, że św. Imperyum nigdy nie było potężniejsze, jak za czasów najściślejszej łączności z papieżem. Nieszczęścia Kościoła pociągały za sobą zawsze wielkie nieszczęścia polityczne. Tak n. p. rewolucya kościelna, błędnie reformacyą nazwana, pociągnęła za sobą klęski 30-letniej wojny; era liberalizmu i bezbożności we Francyi — wielką rewolucyę z jej bezprzykładnemi okropnościami i następującemi później wojnami napoleońskimi, których skutki aż w najnowsze sięgają czasy. Klęska Kościoła, poniesiona przez odłączenie się zupełne Kościoła wschodniego, mści się przez nawały tureckie i tatarskie, które wytoczyły najlepszą krew z Polski i przyspieszyły jej rozkład, gdy naród nasz sprzeniewierzył się swemu powołaniu i miasto wojny z pohańcami jał szukać szczęścia w słodkich wczasach pokoju. Francya zaś, państwo sławne z swej antykościelnej polityki, szczujące wiecznie Turków na rakuskie posiadłości, przygotowała późniejszy upadek katolickiej Austrii i dopomogła do wzrostu wschodniemu protestanckiemu wrogowi: Prusom, które pomściły na niej strą-

sznie dawniejsze przeciwko Kościołowi prze-  
winienia.

Inaczej wyglądałaby dziś prawdopodobnie  
mapa Europy, gdyby narody były poszły za  
głosem papieży, którzy wzywali za czasów  
Batorego, a później za Władysława IV. do  
wielkiej przeciw Turkom wyprawy wojennej.  
Nie byłby świat był dożył hańby podziałów  
Polski, nie jęczałyby dziś chrześcijańskie na-  
rody bałkańskie pod jarzmem tureckim, nie  
byłoby tak wielkiego pogwałcenia równowagi  
europejskiej, a papież nie byłby więźniem  
w kasztelu watykańskim.

Lecz punkt ciężkości działalności poli-  
tycznej Kościoła spoczywał głównie w stara-  
niach około warowania praw swoich, poza tem  
w wielkiej akcji społecznej na korzyść sła-  
bych i maluczkich.

Za daleko by prowadziło roztaczać tu  
obraz pracy charytatywnej Kościoła. Pa-  
trzymy i dziś na nieprzeliczone zastępy sióstr  
i braci miłosierdzia, na szpitale, ochronki, domy  
poprawy dla upadłych kobiet, bractwa i zwią-  
zki kościelne (św. Wincenty à Paulo), trudniące  
się ocieraniem łez nieszczęśliwych, karmieniem  
łaknących, przyodziewaniem nagich. Dawniej  
gdy Kościół większą cieszył się swobodą, dzia-  
łalność ta, nie krępowana nieprzychylnemi  
ustawami, bez porównania była obszerniejszą  
i powszechniejszą, przytłumiło ją niestety  
(obok wyż zaznaczonych trudności) sekulary-  
zacya biskupstw, konfiskaty majątków kościel-

nych i klasztornych, kasata klasztorów oraz utrata Ojcowizny Piotrowej na rzecz zjednoczonego królestwa włoskiego, wskazująca samego Namiestnika Chrystusowego na chętną ofiarność wyznawców czystej wiary Chrystusowej. Iluż to ludzi żyło z szczodrośliwości kościelnej, ilu głodnych i potrzebujących karmił każdy klasztor i ile nędzy łagodził!

To też uwydatniała się ta wzniosła praca społeczna najlepiej tam, gdzie kapłan mógł działać swobodnie zupełnie, w biskupstwach i włościach kościelnych. I znów ku chwale rządów kościelnych wyznać trzeba, że w biskupstwach gospodarzono i rządzono bez porównania lepiej, niż w krajach książęcych. Mają Niemcy stare i prawdziwe przysłowie, opiewające: *Unter dem Krummstab ist gut leben*. I słusznie, gdyż ludność była tam mądrzejsza, wolniejsza, oświecieńsza a przede wszystkim mniej narażona na wojny, niszczące dobytek pracy ludzkiej i kultury.

Mimo to jednak i pod względem zdolności wojskowych nie pozostawali biskupi w tyle poza wodzami świeckimi. Historia zachowała mnóstwo nazwisk biskupów, którzy zostawili po sobie sławę równo zdolnych wodzów jak mądrych organizatorów, genialnych dyplomatów jak zręcznych polityków, a wszystko to nie uchybiało w niczem ich pobożności oraz wzorowemu spełnianiu urzędu biskupiego.

Według dzisiejszych wyobrażeń trudno byłoby nam pogodzić pojęcie biskupa-ducho-



wnego z biskupem-żołnierzem. Owe wieki jednak, o których mowa, a które zresztą częstokroć podnosiły oręż w sprawie wiary Chrystusowej, nie gorszyły się tą sprzecznością. Wojna ówczesna nadto bez porównania mniej była morderczą od dzisiejszej. Uwzględnić też trzeba odmienne państwowo-polityczne położenie ówczesnych biskupów. Jako udzielni książęta narażeni byli na wojenne komplikacye. Zdarzało się przecież, że biskup tylko za pomocą oręża zdołał utorować sobie drogę do prawnie przynależnego mu biskupstwa, obsadzonego nieraz przez nieprawnie ustanowionego tam potentata. Nie rzadkie bowiem były wypadki, że panujący lub możne rodziny wbrew woli papieży i kapituł osadzili swych krewniaków lub protegowanych na stolicach biskupich. Zdarzało się, że takimi biskupami były nieletnie dzieci, lub osoby nie mające nic wspólnego ze stanem duchownym. Że tego rodzaju „biskupi” nie odznaczałi się zbytkiem cnót i uzdolnienia, w oczy się rzuca. Tym też narzuconym biskupom, za których rządy kościelne sprawował zazwyczaj który z kanoników, zawdzięcza historia niejedną ciemną kartę. Z istotną historią kościelną nie mają oni nic wspólnego i nie Kościół ponosi odpowiedzialność za ich czyny.

Nie chcemy przez to powiedzieć, jakoby w biegu tylu wieków i pomiędzy nieprzeliczonymi milionami sług Kościoła, nie miały się zgoła znachodzić osobistości niegodne. Wszę-

dzie, gdzie ludzie działają, uwydatniają się i ludzkie ułomności, więc i społeczność kościelna nie wolną była od „owiec parszywych”. Czasy wielkich walk kościelnych z władzą świecką, czy to za Grzegorza, czy za reformacyi, czy za rewolucyi francuskiej, czy za kulturkampfu — zawsze wydawały obok ludzi wielkich i świętych także upadłych kapłanów, niewierne sługi Boże, stawiające interes doczesny ponad interes Kościoła. Ale były to zawsze nader nieliczne wyjątki, niknące wobec nieprzejrzaných zastępów uczciwych duchownych, wobec nieskończonych szeregów Męczenników i Świętych. Nie był też temu winien Kościół, lub nauka, którą głosił, lecz było to winą ułomności i małoduszności ludzkiej, która niezdolna była sprostać wysokości powołania.

Jakkolwiek bolesne były dla Kościoła te upadki własnych jego członków — to były to tylko klęski, jakie ludzki pierwiastek w Kościele ponosił, Kościół sam zaś, nadprzyrodzony jego pierwiastek, zawsze zwycięsko, zawsze odrodzony wychodził z tych walk i zawichrzeń na świadectwo prawdzie, iż bramy piekielne go nie przemogą. Przeciwnicy Kościoła wydali całą literaturę, przeznaczoną na zohydzenie papieży, biskupów, zakonników i zakonnic, niekiedy nawet w „poważnych” dziełach można się spotkać z wstrętnemi oskarżeniami sług Kościoła; są to jednak przeważnie tendencyjnie poprzekręcane i przesa-

dzone „romanse“, których istotna treść historyczna w znacznie przycyńniejsem dla oskarżonych przedstawia się świetle. Przedewszystkiem zaś stosuje się do bardzo nielicznych i znikających wyjątków, nie — jak chcą autorowie onych paszkwilów — do ogółu duchowieństwa.

Poważni historycy przyznawają też sługom Kościoła tę wyższość moralną, jaką się po wsze czasy duchowieństwo odznaczało, przyznawają oni, że kroczyło ono zawsze na czele swego wieku.

Tę prawdę stwierdza też obecna chwila w zupełności. I dziś — tak jak ongi — kroczy duchowieństwo na czele swego społeczeństwa. Wyparte przez nieprzyjazne rządy od szerszej kierowniczej pracy politycznej, imalo się tych gałęzi działalności publicznej i obywatelskiej, która mu stoi otworem. Sprawdzić to możemy w własnym swym kraju. Mimo piętrzących się trudności i okoliczności wielce nieprzyjaznych odbywa się ta praca, a jednak na rozlicznych polach świetne wydała owoce. Toż głównie pracy duchowieństwa zawdzięcza lud Księstwa względnie wysoki poziom oświaty, jaki osiągnął. Nie kto inny, tylko duchowni pozakładali w przeszłości pierwsze wydawnictwa ludowe, niosące oświatę religijną i narodową w chaty polskie. Wierni tej tradycji i dziś wydają duchowni we wszystkich trzech zaborach cały szereg dobrych pism ludowych, pomiędzy którymi taki „Przewo-

dnik Katolicki“ kilkadziesiąt tysięcy liczy prenumeratorów. Istnieją w Poznańskim, Galicyi i Królestwie wydawnictwa dla inteligencji, wydawane i kierowane przez duchownych. Prasa polska żywym cieszy się duchowieństwa poparciem, jego to pióro zasila redakcye gazet i czasopism naszych. Mnóstwo wydawnictw popularnych, zeszytowych, broszur, dziełek i dzieł pomnikowych wychodzi i wychodzi z pod pióra duchowieństwa.

Praktyczna praca społeczna w towarzystwach, spółkach, kółkach rolniczych w znacznej części spoczywa w ręku duchownych. Ich to współdziałaniu przypisać należy świetny rozwój tak ważnych w naszym życiu gospodarczem kółek rolniczych. Inicytywie duchownych zawdzięczać należy powstanie i wspa-  
niały rozwój banków ludowych, które to tylu gospodarzy i kupców wydobyło z rąk lichwiar-  
skich i łatwiejszym kredytem umożliwiło pomyślniejszą przyszłość. Inicytywie duchownej należy się chwała powołania do życia  
mnóstwo towarzystw dobroczynnych i kulturalnych. Oni to na głos Najprzew. Biskupów swych, zorganizowali kilkanaście tysięcy robotników w towarzystwach robotniczych i walczą tam o poprawę bytu klasy pracującej i działają w celu umoralnienia i uspołecznienia polskiego robotnika. Duchownych widzimy na trybunach parlamentarnych, widzimy ich na wiecach i zebraniach politycznych. Wszędzie, gdzie woła potrzeba, gdzie głowy

i serca potrzeba, wszędzie tam ksiądz stoi na posterunku i walczy o prawa kościelne, obywatelskie, narodowe, ludzkie i niesie myśl zdrową i hartowną szerokim masom społecznym. A cóż dopiero powiedzieć o tej usilnej mrówczej pracy, która mniej się rzuca w oczy, lecz bujne wydaje plony, pracy w rozlicznych bractwach religijnych, w towarzystwach świeckich, których ksiądz jest duszą i kierownikiem!

Gdzie duchowieństwo inaczej postępuje --- tam poważne i nieprzezwyćzione trudności stoją na przeszkodzie. To też nie dobrze dzieje się w tych krajach na pół osieroconych. W Królestwie rząd uniemożliwiał szerszą pracę duchowieństwu. Żle na tem wyszedł rząd, gorzej Kościół, najgorzej społeczeństwo. A otóż ledwo tylko jutrzienka swobody zabłysła nad tym krajem, ledwo tylko najgrubsze pięta spadły z rąk księży, jak powszechny ruch społeczny, polityczny, oświatowy wszczął się pomiędzy duchownymi! Zaczęto wydawać pisma rozmaitej użytecznej treści, zapoczątkowano natychmiast wydatną pracę socyalną. Księża z za kordonu poczęli przybywać w nasze strony, za granicę po wzory, po materiały, po wskazówki dla tej zbożnej pracy, zapraszali do siebie tutajszych działaczy, aby im byli pomocni w zorganizowaniu przedsięwzięć się mającego dzieła.

Nie inaczej dzieje się w Niemczech, z tą różnicą, że tam to wszystko na szerszą odbywa się skalę. W Anglii znany jest kardynał

Manning z swej wszechstronnej działalności. On walczył o prawa robotników, on był wielkim propagatorem ruchu abstynenckiego, który także do nas dostał się za pośrednictwem księży, on zwalczał niezmordowanie niewolnictwo i nieskończenie się tej sprawie przysłużył. Któżby nie znał nie dawno zmarłego biskupa Eggera w St. Gallen, światłego społecznika i niezmordowanego krzewiciela trzeźwości!

We Francyi niestety, gdzie duchowieństwo przeważnie ograniczonem było na kościół i zakrystę — zbierają teraz katolicy zatrute plony tego posiewu.

---

## CZĘŚĆ TRZECIA.

---

### Narzędzia kultury Kościoła.

---

#### § 10. Papiestwo.

Najważniejszym czynnikiem, w którym istota Kościoła i treść jego najdobitniej się uwydatnia — to papiestwo. Powstałe na rozkaz Chrystusa, tworzy ono kościec i koronę Kościoła na ziemi. Z tej instytucyi przedziwnej wychodziły, wychodzą i po wsze czasy wychodzić będą idee kierownicze, działające na członki Kościoła. Ono jest mózgiem i sercem jego, ono, oświecone mądrością i łaską Ducha świętego, wskazuje szczyty wyżyn, do których ludzkość się dobija; działa potężnie nawet tam, gdzie powaga papiestwa prawnie uznawaną nie bywa. Aby zrozumieć i ocenić doniosłość papiestwa, dość wspomnieć na jeden z celów, jaki mu Bóg wyznaczył i jaki prędkiej czy później osiągnie, cel, streszczający się w haśle: Jeden pasterz i jedna owczarnia!... Błogosławiona chwila, kiedy niezrównana ta myśl cielesne przybierze kształty! Cóż to bowiem



znaczy innego, jak pokój powszechny i miłość wśród ludów świata, jak zwycięstwo sprawiedliwości i prawa; cóż to bowiem innego, jak panowanie Chrystusa na ziemi, jak urzeczywistnienie słów modlitwy Pańskiej, w której codziennie błagamy o przyjście Królestwa Bożego! Wyobraźmy sobie stan podobny, wyobraźmy sobie, że Chrześcijaństwo przeniknie nie tylko poszczególnych ludzi i narody, lecz także rządy i politykę. Gdzież wtedy wojny, gdzież ucisk, gdzież prześladowanie narodów podbitych, których zresztą być nie może pod panowaniem sprawiedliwości! Papiestwo, wyniesione ponad ludy i rządy, nie kieruje się ciasnemi sympatjami i antypatjami do uwydatniających się w historyi prądów, lecz liczy się z żywym życiem narodów i ludów, których prawa do samoistnego i swobodnego bytu uznaje. Jedno papiestwo np. do dziś dnia nie uznało oficjalnie podziału Polski i w logicznej konsekwencji pozostawiło ją niepodzielną i całą — w brewiarzu. Jeżeli rzucimy okiem wstecz i przyjrzymy się czasom, kiedy papiestwo wywierało potężny wpływ materialny, nie możemy nie przyznać, że kierowało się ono zawsze zasadami wyrównawczej sprawiedliwości. Walki, jakie z smutnej konieczności toczyło z cesarzami świętego Imperyum, którzy w nieokiełznanej bucie dążyli do zdegradowania Namiestnika Chrystusa do roli sługi i wykonawcy ich woli, były zawsze walkami zwycięskimi, ponieważ były to walki o idee, a idea

słuszną i prawdziwą zwyciężyć musi nawet miecz, dający poparcie przemocy. Otóż, gdyby papieństwo nic innego nie było uczyniło za wieków średnich, jak tylko zachowało integralność swoich praw i moralnych wpływów, już byłoby dla kultury świata niezmiernych dokonało rzeczy. Ale papieństwo dokonało daleko więcej. Nie tylko zachowało swoją władzę i wpływ, lecz rozbudowywało ją z każdym wiekiem i coraz więcej zdobywało jedynej prawdziwej potęgi, potęgi moralnej. Z burz, które zerwały się nad Kościołem i papieństwem, a było ich wiele i straszliwych w ciągu toczących się wieków, wyszło szczęśliwie, zwycięsko. Każda miasto osłabiać je, dodawało mu siły i władzy i otóż mogło się stać, że dziś, gdzie w świecie panuje bezprzykładny w dziejach ucisk Kościoła, gdzie nowoczesna nauka, polityka i tajne i jawne stowarzyszenia i rządy podały sobie ręce, celem zgniecenia papieństwa, a co zatem idzie religii i Kościoła, dziś nawet wrodzy papieństwu uczeni wyznać muszą, że nie było epoki w historii, aby ono stało tak wysoko i taką rozporządzało potęgą, jak właśnie w obecnej chwili.

A papieństwo jest potęgą kulturną i cywilizacyjną, jak podobnej nie masz w świecie drugiej. Ono po wsze czasy gromadziło zabytki sztuki, ono budowało wspaniałe kościoły, ono przyozdobiło Rzym nieśmiertelnymi posągami i obrazami, ono kształciło po wsze czasy wielkich artystów, wspierało uczonych, zakładało

i wzbogacało akademie, szkoły i biblioteki, słowem działało we wszystkich dziedzinach życia i wszędzie podnosiło hasła, zapoczątkowujące wielką pracę około ludzkości. Potęgą cywilizacyjną papieżstwa, spoczywa w nauczycielskim urzędzie papieży. I tu jest jego moc i jądro i tajemnica jego ogromnej doniosłości w historii świata, jego znaczenia, wpływu i powodzenia. Ponieważ ono światło nosło ludzkości, ponieważ głosiło prawdę i prawo i sprawiedliwość, ponieważ miłość świadczyło i jej uczyło, ponieważ wskazywało na wielkie cele człowieka i ludzkości i podnosiło ją w własnych oczach, ponieważ stało zawsze po stronie słabych i uciśnionych i dawało im słuszną pomoc i obronę — oto dlaczego było, jest i będzie potęgą kulturalną i cywilizacyjną w wielkim, niezrównanym stylu. Papieństwo nie popycha też tyle kultury naprzód, jak ją wogóle wytwarza. Nie bowiem telegrafy, telefony, koleje żelazne i wygodne drogi są kulturą prawdziwą, lecz najgłębsza treść człowieka. Dusza, serce i mózg człowieka, oto najważniejsze obiekty dla kulturalnej pracy papieństwa i Kościoła; we wnętrzu człowieka — tam najszlachetniejszej kultury siedziba.

Aby się przyjrzeć choć pobieżnie działaniu papieństwa, rzućmy okiem na tyle piekącą obecnie sprawę robotniczą. Kwestya społeczna jest mniej więcej tak dawna, jak kapitalizm i przemoc. Wyłaniała się ona w Egipcie, gdy faraonowie chłopów za marny grosz napędzali do

budowli piramid, wylaniała się w Grecyi, w Rzymie w rozruchach niewolników i niepokojów wszczętych przez Gracchów, uwidoczniła się w średnich wiekach, a stała się wprost palącą za dni naszych, kiedy to socyalizm, powiewający krwawemi sztandarami nienawiści i walki klasowej, przyłożył siekierę do samych podwalin, na których opiera się świat cały i ludzkość, i zagraża Bogu, religii, Kościołowi, państwu, rodzinie i tym wszystkim łącznikom krwi, tradycyi i obyczajów, które ludzkość dźwignęły ze stanu zwierzęcego i wytworzyły kulturę i cywilizację. Jakże tam działało papieństwo? Azaliż z założonemi rękami patrzyło na niesprawiedliwości? Nie! Ono obaliło nasamprzód zasadę: siła przed prawem; zniósło następnie niewolnictwo; nakazało miłość bliźniego, rozszerzając to pojęcie do żebraka i robotnika; zagroziło karą grzechu wołającego o pomstę do nieba tym, którzyby nie wypłacili zarobku pracującym i znęcali się nad biedakami, wdowami i sierotami; uszlachetniło ubóstwo, potępiło samolubną pogoń za złotem - a nakoniec wydało najwspanialszy dokument, traktujący o sprawie robotniczej, nieśmiertelną encyklikę „*Rerum novarum*”, która stała się hasłem wydatnej pracy socyalnej, wszczętej na podstawach chrześcijańskich.

Jest to jeden z licznych przykładów, jaką moc, jaką siłę twórczą ma każde słowo, pochodzące z wyżyn Stolicy Piotrowej. Słowo

Głowy Kościoła — to słowo nadludzkie i w tem polega jego potęga nadprzyrodzona.

### § 11. Zakony.

Drugiem ważnem narzędziem kultury Kościoła — to zakony. Zawiazki tych zbożnych, i jak już widzieliśmy niezrównanej doniosłości dla kultury i cywilizacyi instytucyi, spostrzegamy w odległej starożytności, kiedy to św. Antoni w IV wieku idzie w puszcze na życie, poświęcone trudom, kontemplacyi i ascezie. Przykład ten naśladowali liczni pobożni mężowie, znani w historyi pod nazwą anachoretów lub eremitów. Pierwszy prawdziwy klasztor założył na wyspie Nilu, Tabenie, Pachomiusz († 375). Klasztory tego typu rozpowszechniły się obficie w Azji Mniejszej. Na zachodzie zorganizował św. Benedykt z Nursyi życie klasztorne i założył r. 529 słynne opactwo Benedyktynów w Monte Cassino. Stamtąd rozprzestrzenili się Benedyktyni po całej Europie, szerząc wiarę chrześcijańską i oświatę, pracując bądź to nad uprawą roli, bądź nad dziełami nauki, zakładając szkoły, ulepszając lub wytwarzając rzemiosła, budując wspaniałe kościoły i klasztory, a przedewszystkiem chroniąc starożytną literaturę i sztukę od zguby i zapomnienia. Czasów rozkwitu tego zakonu w r. XV liczyli Benedyktyni 15000 klasztorów, co równało się tyluż ogniskom wiary, oświaty, kultury i cywilizacyi. Do Polski przybyli bar-

dzo wcześniej. Już za Bolesława Chrobrego ich tam znachodzimy. Z tych czasów też pochodzą ich opactwa w Tyńcu, Lubiniu, Międzyrzeczu, Mogilnie, na Łysej Górze i inne. Rychło zwrócił uwagę Bolesław Chrobry na powstały w owym czasie nowy zakon Kamedułów, założony przez Benedyktyna, św. Romualda, lecz śmierć królewska i następujące po niej zawichrzenia w kraju przeszkodziły wprowadzeniu tego zakonu do Polski. Dopiero za czasów Zygmunta II osiadają Kameduli na Bielanych pod Krakowem, później pod Warszawą w tej samej nazwy miejscowości i indziej. Natomiast sławny z pobożności i ofiarności Piotr Włast, któremu tradycja przypisuje założycielstwo 70 rozmaitych kościołów i klasztorów, funduje liczne osady kanoników regularnych oraz Premonstratensów w Wrocławiu, Kaliszu, Czerwińsku. Działo się to w pierwszej połowie XII w. Nie wiele lat później zjawiają się Bożogrobcy w Polsce, wprowadzeni przez rycerza polskiego Jaksę, który zakon ten poznał w Ziemi świętej. Pierwszy ich klasztor założono w Miechowie. Wszystkie te zakony jednak nie mogą się równać pod względem działalności cywilizacyjnej z Cystersami, których znów przewyższyć mieli niebawem Ojcowie reguły św. Dominika i św. Franciszka.

Cystersi podobnie, jak Kameduli, także benedyktyńskiego pochodzenia, (założycielem ich reguły bowiem był opat Benedyktynów Robert), miano swe powzięli od miejscowości,

w której pierwszy ich stanął klasztor. Było to sławne w dziejach Cistercium. Nikłe były początki tego zakonu, lecz szybko nastąpił jego rozrost niebywały. Duszą tego zakonu stał się niespożytej chwały reformator, doradca cesarzów i papieży św. Bernard z Clairvaux, jeden z największych mężów, jacy zabłyszli na dziejowym firmamencie Kościoła i ludzkości całej. Zakon ten, łącząc w swej regule ascezę z kontemplacją, pracę ręczną z umysłową, stał się błogosławieństwem dla świata. Jemu to zawdzięczać należy rozwój rolnictwa, i zajęć gospodarskich. Mnichowie tej reguły najwydatniej pracowali nad kulturą ziemi. Osiadali zazwyczaj w miejscowościach lesistych i bagnistych i wytężoną pracą szybko doprowadzili owe pustkowia do stanu żyzności, kraj zakwitał pod ich pracowitą ręką.

Do Polski sprowadził ich r. 1140 biskup wrocławski Janisław i osadził w Brzeźnicy. Pierwsi mnichowie tej reguły pochodzili z Morimundu w Burgundyi, stąd i klasztor w Brzeźnicy początkowo Małym Morimundum był nazywany, aż później od miasteczka Jędrzejowa przybrał miano klasztoru jędrzejowskiego. Od owej chwili mnożą się klasztory cysterskie, a z nimi kultura głównie rolnicza w kraju. Zakonnicy bowiem bronili się na mocy otrzymanych przywilejów przed przyjmowaniem do swego grona krajowców, wskutek czego nau czająca ich działalność tylko skąpem i sączyła strumieniami. Mimo to zasługi ich są ogromne



we wszystkich dziedzinach głównie praktycznego życia. Szybki i obszerny rozwój i wzrost liczby ich klasztorów najzupełniej potwierdza pochlebne to o nich mniemanie. I tak widzimy ich r. 1146 w Łądzie, gdzie Mieszko Stary buduje im klasztor; r. 1153 Komes Zbylut Pałuka sprowadza zakonników tej reguły z Kolonii do Łekna, skąd r. 1396 przeniesieni zostali do Wągrówca; r. 1170 książę pomorski Sobiesław osadza ich w Oliwie; roku 1175 Bolesław Wysoki zakłada klasztor w Leubus na Śląsku; r. 1176, Kazimierz Sprawiedliwy funduje Cystersów w Sulejowie, trzy lata później widzimy ich w Wąchocku, gdzie ich krakowski biskup Gedeon osadził; r. 1185 powstaje opactwo koprzywnickie dzięki nakładowi Kazimierza Sprawiedliwego; r. 1210 Kamienica na Śląsku otrzymuje Cystersów; roku 1213 przybywa żeński tej reguły klasztor do Ołoboka; r. 1222 biskup krakowski Jan Odrowąż, czyli św. Iwo, zakłada opactwo w Mogile pod Krakowem; do Paradyża przybywają pierwsi Cystersi, dzięki szczodrości Broniszów, z brandenburskiego Lehmina r. 1230, rok później prałat gnieźnieński Sędziwój funduje Obrę. Zakładają się klasztory cysterskie w Ludzimierzu (1234), w Rudzie na Górnym Śląsku (1252), w Krasoborze (1292) i w wielu innych miejscowościach.

Niestety wyznać także trzeba, że właśnie Cystersi, działający na pograniczu słowiańsko-germańskim, a jak widzieliśmy, wcale nie

przychylił miejscowemu żywiołowi, przyczynili się walczyć do germanizacji okolic nadnoteckich i Śląska. Stwierdzoną bowiem jest rzeczą, że właśnie oni byli dzielnymi pionierami niemieczyny i oni też sprowadzali do krajów polskich liczne zastępy kolonistów niemieckich, którzy, w zwartych osiedlając się gminach, na długie lata tworzyli jakoby państwo w państwie, zdołali dla siebie wytargować mnóstwo praw i przywilejów, a później, gdy do Polski wtargnęła nowa nauka luterska, stali się łatwym jej łupem i wiele zamętu i zgorszenia przyczynili Polsce. Mimo tej ujemnej politycznej działalności Cystersów, o kulturowych ich wpływach tylko z uznaniem mówić można.

To, co brakło Cystersom, mianowicie narodowego polskiego pierwiastka i co z natury rzeczy paraliżować musiało ich pracę misyjną i duszpasterską w kraju polskim, mieli przynieść nowi zakonnicy: Dominikanie. Gdy św. Iwo po dokonaniu fundacji mogińskiej udał się do Rzymu, aby osiągnąć zezwolenie papieskie dla Wincentego Kadłubka, który pragnął złożyć mitrę biskupią i csiąć w zaciszy klasztornej, spotkał tam św. Dominika, żarliwego obrońcę wiary przed herezyą Albigensów, natchnionego kaznodzieję i słynnego cudotwórcę, męża nieskończonego zasłużonego, założyciela zakonu Dominikanów. Wrażenie, jakie ten Święty wywarł na Iwonie, Jacku i Czesławie Odrowążach tak było potężne, że przywdziali szaty dominikańskie i postanowili zakon ten wprowadzić do

Polski. Uzyskawszy pozwolenie na rezygnacyę dla Wincentego Kadłubka, św. Iwo sam zasiadł na biskupstwie krakowskiem i r. 1223 pierwszych Dominikanów z Rzymu do Krakowa sprowadził. Odtąd poczynają mnożyć się klasztory tej reguły. Roku 1225 powstaje klasztor w Wrocławiu, dwa lata później w Gdańsku, r. 1228 w Kijowie, r. 1231 w Poznaniu, r. 1234 w Płocku, r. 1270 w Lwowie. Znane są klasztory dominikańskie w Sandomierzu, Sieradzu, Brześciu kuj., Warcie, Opatowie, Lublinie, Bochni, Piotrkowie, Łowiczu i wielu innych miejscowościach, pochodzące z owych czasów. I tu znów powtórzyć należy to, co powiedziano poprzednio: ile klasztorów założono — tyle stworzono nowych i potężnych ognisk oświaty, tym razem w rodzimym podawanej języku. To też błogi wpływ tej pracy odczuwać się daje we wzroście cywilizacyi, w rozkwicie wiary, w mnożącej się liczbie Świętych polskich, których nigdy więcej nie było, jak w owej dobie. A ponieważ każdy postęp kulturalny i na polu gospodarczem i politycznem dodatnio się zwykł zaznaczać, więc i następujące zjednoczenie rozbitych dzielnic Polski pod Łokietkiem i późniejszy rozkwit Kазmierzowej Polski, okazuje się nam, jako plon zbożnej pracy owej doby.

Nie mniej od Dominikanów Franciszkanie zasłużyli się około wzmocnienia i rozszerzenia kultury w Polsce i im przypada w udziale chwała niespożytych zasług położonych około

Kościoła i kraju. Wprowadzeni do Krakowa r. 1237 przez Bolesława Wstydlivego, szybko mnożą liczbę swych klasztorów tak męskich, jak żeńskich. Widzimy ich r. 1239 w Toruniu, r. 1257 w Kaliszu, rok później w Chełmnie, podczas gdy żeńskie zakony tej reguły, także Klaryskami zwane, powstają r. 1240 w Wrocławiu, r. 1255 w Zawichoście, słynnym pobytom tamże Bolesławowej siostry św. Salomei, oraz w Starym Sączu, gdzie św. Kinga, żona Bolesława, miała ułożyć starożytną pieśń Boga Rodzica i tłumaczyć Ewangelie. W klasztorze tym przebywała także św. Jolanta, Bolesława Pobożnego wdowa, aby się później przenieść do r. 1259 w Gnieźnie założonego klasztoru i tam dokonać świątobliwego żywota. Również głogowski klasztor Klarysek, założony w pierwszych latach XIV w. rozgłosnej zażywał sławy.

Pilnie baczylili biskupi polscy, aby w klasztorach tych, gdzie przeważał żywioł obcy, a jak widzieliśmy u Cystersów wyłącznie pannaował, także język krajowy należytego doznawał uwzględnienia. Co do szkół parafialnych, a była ich obfitość wielka, jak na owe czasy, (odznaczały się n. p. wyższe szkoły, utrzymywane w Krakowie przy kościele N. M. Panny i przy farze Maryi Magdaleny w Poznaniu), wydał arcybiskup Pełka statut, żądający, „aby wszyscy rządcy kościołów czyli plebani, w całej dyciezyi narodu polskiego będący, dla sławy swych kościołów i na chwałę Boga mieli szkoły, z pozwoleniem biskupiem ustanowione,

żeby nie brali do nich Niemców, chyba biegłych w polskim języku i którzyby mogli tłumaczyć autorów dla młodzieży polskiej po polsku”.

Takie i tym podobne nakazy powtarzały się także na synodach w Łęczycy i Uniejowie, gdzie arcybiskup Janisław w r. 1326 magistrom i rektorom szkół jako też proboszczom, nieznającym języka polskiego, grozi wzbronieniem wstępu do kościoła.

Tak otóż dzielnie i wytrwale pracowało wyższe duchowieństwo owoczesne nad unarodowieniem klasztorów i wyzyskaniem ich błogiej pracy w kierunku dla narodu najużyteczniejszym. I nie odmówił Pán Bóg Swej łaski tym staraniom, gdyż właśnie klasztory w następujących wiekach stały się poniekąd strażnicami polskości, fortecami, o które rozbijały się bezsilnie zakusy protestanckie, twierdzami narodowego ocalenia w czasach napadów tatarskich i tureckich, a czem w ponurych dziejach szwedzkiej inwazyi był dla Polski klasztor Jasnogórski — to każdy z nas w dziecięcych uczył się latach.

I dziś, ażali nie są kościoły i klasztory nasze żywą krynicą wiary i obyczajności, ażali od nich, jak po wsze czasy i dziś nie wychodzą ożywcze promienie pamięci świetnej niegdyś przeszłości? Czy w takim Gnieźnie, Poznaniu, Krakowie, Wilnie, Częstochowie i tylu innych miastach polskich nie ma kościołów starożytnych, gdzie każdy kamień głosi dzieje tej ukochanej przeszłości, która, jak stara pleśń,

zrosła się z temi szanownemi murami i nie pozwala utonąć jej pamięci w nurtach zapomnienia?

I nie jest tak tylko w Polsce. U wszystkich cywilizowanych narodów chrześcijańskich kościoły i klasztory tworzą tę kamienną historję kraju i noszą na swem ciele piętna, które wieki w pochodzie swym wyrzyły. Szczęśliwy kraj, gdzie naród wiernym pozostał tym czcigodnym murom i nie wyrzekł się tradycyi do nich przywiązanej!

Na koniec jeszcze krótko należy wspomnieć dwa zakony: Jezuitów i Pijarów, z których pierwszy niespożytej powszechnej, drugi szczególnie dla Polski wielkiej był doniosłości.

Jak zakon Dominikanów powstał, aby walczyć z herezyą Albigensów, tak Tow. Jezusowe wielki jego założyciel i prawodawca św. Ignacy Lojola przeznaczył do walki z protestantyzmem. Jezuita są niezaprzeczenie jednym z najzasłużeńszych, jeżeli nie najzasłużeńszym zakonem, jaki wydał Kościół Boży. Nie spoglądają oni na tradycję kilkunastowiekową, mimo to jednak nie potrzebują się lękać porównania ze starożytniejszemi zakonami. Oni to po założeniu r. 1534 rozprzestrzenili się w krótkim czasie po świecie całym. Po dziś dzień nie ma prawie kraju, nie ma zakątka ziemi, gdzieby Jezuita nie mieli swych osad i nie działali na chwałę Bożą a pożytek ludzkości. Są to urodzeni misyonarze, mogący się poszczycić naj-

obfitszemi wynikami swej wspaniałej działalności. Wszędzie głosili i głoszą słowo Boże, wszędzie też rozlewali obficie własną krew męczeńską. Ich zakonu liczni członkowie przyozdobili Kościół Boży wielkim zastępem Świętych Pańskich. Wydali nieprzejrzone rzesze wielkich kaznodziejów, uczonych, wynalazców, których głośniejsze nazwiska na innem miejscu wyliczyliśmy. Zakon ten, powołany do życia celem obrony katolicyzmu, na tem polu nie-  
spożyte położył zasługi. Odrodzenie katolickie Polski, Czech, rakuskich posiadłości, Śląska, Bawaryi, Francyi — ich jest dziełem. Gdzie tylko padł posiew protestantyzmu -- tam w ślad zdążał Jezuita, niosąc światło jedynobawczej wiary katolickiej. Zasługi ich położone około oświaty, nauki, sztuki, budownictwa są niezmierzone. Zakładali oni mnóstwo kościołów, klasztorów, bibliotek, uniwersytetów, kolegi i wychowywali prawie wyłącznie dostojniejszą młodzież w katolickiej Europie.

Nie inaczej było w Polsce. Pierwszym Jezuitą, który stanął na ziemi polskiej był Piotr Kanizyusz. Roku 1564 sprowadza kardynał Hiozysusz Jezuitów z Włoch i Niemiec i osadza ich w Brunsberdze. Odtąd mnożą się ich klasztory stale i ogarniają wszystkie większe miasta w Polsce, początkowo głównie tam, gdzie grasował protestantyzm. Widzimy ich więc rychło w Wilnie, Krakowie, Rydze, Dorpacie, Nieświeżu, Lwowie, Toruniu, gdzie wprowadza ich biskup chełmiński Piotr Kostka, War-



szawie, Poznaniu, Bydgoszczy i t. d. Wpływ, jaki wywarli Jezuici w Polsce był ze wszech miar dodatni; szczególnież czasu upadku akademii krakowskiej szkoły jezuickie dzielnie przyczyniały się do podtrzymania upadającej naówczas powszechnie oświaty. Dziejopisowie i współcześni dużo Jezuitom zarzucają wad i błędów, wytykają im ich dążenie do władzy i faktyczne zagarnięcie władzy, ich nietolerancję względem innowierców, ich sposób nauczania powierzchowny i płytki, ich schlebienie możliwym, rozmiłowanie w scholastycznej filozofii, wyjąłowionej naówczas i gadatliwej a ogłupiającej uczniów, wreszcie zepsucie polszczyzny przez zagęszczanie jej frazesami łacińskimi i makaronizmami. Zarzuty te częściowo są przesadzone, częściowo niesłuszne, jak to wykazała apologia Jezuitów ks. Załęskiego T. J., broniąca zakon przed strasznym zarzutem, że to on przyczynił się głównie do upadku Polski. Do tej więc książki odsyłamy tych, którzy pragną poznać dzieje tego zakonu w Polsce. Na tem miejscu jednak zaznaczamy, że w świetle prawdy działalność Jezuitów — lubo nie wolna od ludzkich usterek — zadaje kłam tendencyjnej przeciwjezuickiej nagance i przynosi zaszczyt zakonowi, a nieobliczoną korzyść społeczeństwu, które z jego pracy korzystało. Dość powiedzieć, że nie było prawie za Władysława IV (wielki ten król sam był wychowankiem Jezuity Piotra Skargi) i późniejszych królów wielkiego człowieka, któryby

nie był kształcił się u Jezuitów, aby uprzytomnić sobie znaczenie tego zakonu w Polsce, który w gronie swych członków liczył tak sławnych, uczonych, patryotycznych mężów, jakimi byli Skarga, Wujek, Warszewicki, Sarbiewski i wielu innych. Jedyne zarzut, jaki można mu z większą zrobić słusnością to ten, że za mało zajmował się kształceniem młodzieży mieszczańskiej i ludowej.

Przy kasacie r. 1773 liczył ten zakon 22 tysiące członków. Była to więc potęga moralna i materyalna. I przeciwko tej potędze zwracały się zjadliwe napaści wrogów od Jansenistów począwszy, a skończywszy na liberalizujących mężach stanu, wykarmionych na przewrotnych teoriach Encyklopedystów przedrewolucyjnej doby, którzy do chwilowej doprowadzili zakon ten ruiny. Dziś armia jezuicka wzrosła znów do 16 000 głów i działa mimo nienawiści, jaką ją prześladowają masoni i rządy, z pożytkiem dla ludzkości. Przyjdzie czas, że i dla Jezuitów, jak dla wszystkich uciskanych, wybije godzina sprawiedliwości.

Obok Jezuitów zasłużyli się na polu szkolnictwa, szczególnie niższego, Pijarzy, wprowadzeni dzięki zabiegom Władysława IV i kanclerza Ossolińskiego do Polski r. 1642.

I oni liczne w kraju pozakładali szkoły i zasłużyli się wielce około odrodzenia narodu przez oświatę. Zakon ten wydał wielu świątłych ludzi, takiego X. Konarskiego np., który

łączył w swej osobie sławę wielkiego reformatora szkolnictwa polskiego, tudzież niespożytego działacza polityczno-społecznego oraz odnowiciela skażonego języka polskiego. On to był założycielem sławnego Collegium Nobilium w Warszawie, które krajowi wielu wybitnych dostarczyło ludzi, za późno niestety, aby ocalić Polskę od upadku, w sam czas jednak, aby zapewnić byt rozdartemu narodowi.

Tak więc widzimy, że na każdym polu zbożnie i owocnie działały klasztory, nie tylko u nas, lecz wszędzie na świecie. W krajach, odznaczających się starszą od naszej cywilizacją, działalność ta była bezporównania świetniejsza i rozleglejsza. Można powiedzieć bez przesady, że klasztory wytworzyły obecną kulturę. One to popularyzowały myśl katolicką, dążenia i cele Kościoła i stanowiły moralne i materyalne bogactwo krajów. One dopiero wytworzyły wartości kulturowe i dozwoliły korzystać z nich ludności i je pomnażać. One stały na straży dóbr duchowych, broniły ich przed skażeniem, chroniły od spaczenia i zaniku i stały się akademiami popularnymi dla wszelkich gałęzi nauki, wiedzy, sztuki, techniki, rękodzieł, rolnictwa. W nich uwydatniał się całokształt każdorazowej kultury wieku i one były owym rezerwoarem, który gromadził i rozdzielał sprawiedliwie wszelki dorobek ludzki.

Niespożyte, nieśmiertelne są ich zasługi!

## § 12. Święci.

Trzecim czynnikiem kościelnym wznoszącym ludzkość na wyższy szczebel umoralnienia, a tem samem i prawdziwej kultury chrześcijańskiej — to Święci Pańscy, ci bohaterowie cnoty, która jest wykwitem prawej kultury. Każdy wiek ich wydawał w obfitej liczbie, każdy naród, każdy zakon chlubił się licznymi członkami, których czczono na ołtarzach. Nie było stanu, od królów począwszy a skończywszy na nędzarzu, nie było zawodu, zajęcia, powołania, któreby nie było wydało Świętych i nie miało swych Patronów w niebie. Oni to, ci przedziwni mężowie, ci prawdziwi „nadludzie“, uczynili więcej dla kultury i cywilizacyi, jak wszyscy mędrcy i filozofi razem wzięci. Od nich bowiem promieniowała mądrość Boża. Oni dopiero wykazali, co to jest cnota, przykładem, tą najpotężniejszą dźwignią kulturną, nauczyli ją wielbić i kochać i wzbudzili powszechny zapal do tej potęgi dobroczynnej, która świat odradza i daje sercu ludzkiemu wolność i pokój. Oni to nauczyli ludzkość żyć po chrześcijańsku i dali niezbity dowód, że Bóg nie wymaga od człowieka rzeczy niewykonalnych. Pokazali, jak trzeba wierzyć, jak cierpieć za wiarę, pokazali, jak kochać Boga i bliźniego. Oni wytłumaczyli czynami i życiem istotę i potęgę pokory, byli nieprzełaganymi wrogami pychy, tego na wskroś antykulturnego czynnika, który pierwszych

ludzi do upadku doprowadził, a gnębi do dziś ich praprawnuków.

Zaiste, wspaniały to widok, owe nieprzejrzane zastępy Świętych Pańskich, tych bohaterów woli, uczucia, rozumu i cnoty! Gdzież druga religia, gdzież filozofia, gdzież zawód, gdzież ideał, któryby wydał w przybliżeniu tylko podobne dusze i charaktery? Świętych wydał tylko Kościół katolicki. Ten fakt sam przemawia tomy całe za wartością kulturną Kościoła. A działalność tych świętych ludzi, ich wpływy i przykład przyświecający i działający nie tylko na współczesnych, lecz na najpóźniejsze pokolenia, jest wiecznie żywym czynnikiem kulturnym na najwybitniejszych dziedzinach życia ludzkiego. Wpływ tych świętych mężów i niewiast dotąd nie jest należycie oceniony i prawdopodobnie nigdy w dostatecznej mierze ocenionym nie będzie, choćby tylko z tego powodu, że przeciętny umysł ludzki nie zdolny jest pojąć w zupełności Świętych i nie potrafi się wznieść na te wyżyny, po których stąpali ci bohaterowie pokory, miłości, wiary, męstwa, poświęcenia i wszelkich wzniosłych cnót i aspiracyj wyznawców. Kto się pokusi o zupełne zrozumienie i przeniknięcie duszy takiego św. Wincentego à Paulo, św. Teresy, św. Tomasza à Kempis, św. Ałojzego, i całej plejady innych? Dla tego wynieśliśmy ich na ołtarze i religijną czią ich otaczamy, bo przechodzą oni wszelką ludzką miarę i zdają się nami, jakoby wyjęci z porządku przyrodzo-

nego i wyniesieni ponad rodzaj ludzki, a jednak byli oni takimi jak my ludźmi, takim samym, a może gorszym poddani pokusom, które jednak zwalczyć potrafili zwycięsko, czerpiąc siły z łaski Bożej i światła z niezgłębionego bogactwa nauki Chrystusowej. Na nich najwspanialej wykazuje się kulturalna potęga Kościoła. Bez niego byłiby oni może wielkimi, a może nawet bardzo tylko miernymi ludźmi; dopiero uświęcająca nauka Kościoła, prawda, której on jest przedstawicielem i urzeczywistnieniem, wyniosła ich na te wyżyny doskonałości i wysubtelniła ich dusze tak dalece, że my, równie jak oni zorganizowani ludzie, patrzymy na nich, jak na istoty z szlachetniejszego, niebiańskiego, że się tak wyrazimy, stworzone kruszcu.

I otóż cnota ma to do siebie, że budzi szlachetne naśladownictwo, a przynajmniej tęsknotę do takiego naśladownictwa. Podnieca ona w nas dobre, zacne uczucia, a my, poddając się im choćby na chwilę, czujemy w duszy błogie ich działanie. Porównanie siebie z tymi mężami świętymi przypomina nam nasze najistotniejsze zadania, ukazuje cel, do jakiego dążyć winniśmy. I to zwrócenie naszych myśli do Świętych Pańskich nie mija bezowocnie; ono nas uszlachetnia, sprawia bowiem, że poznajemy, jak daleko nasze drogi są oddalone od ich dróg i samopoznanie przemawia do nas ostrzegawczym głosem sumienia. I w tem leży nie tylko uświęcający, ale także kulturalny



wpływ, jaki na nas wywierają Święci Pańscy. I otóż widzimy, jak osoby lepiej od nas uposażone nie pozostawają tylko na płonnem ostatecznie podziwianiu Świętych, lecz kroki swe w ich błogie kierują ślady i starają się być podobne do tych, których za ideał sobie obrały. A więc spełniają mnóstwo dobrych uczynków, bądź to łagodząc materyalną, bądź moralną nędzę ludzką, bądź to przykładem pragną wpłynąć na drugich, bądź poświęceniem i miłością stawiają przeciwwagę pysze, nienawiści i próżności tak powszechnej wśród świata. I jeżeli zapytamy o istotną przyczynę, o zasadniczy czynnik tego postępowania, to spostrzeżemy, że na dnie tych błogich spraw lśni przedziwna perła miłości Bożej i bliźniego, tajemnicze i zawsze żywe uczucie przez Chrystusa wzbudzone, a przez Kościół pielęgnowane i z troskliwością i pieczołowitością wielką plemieniu ludzkiemu wpajane.

Tak jest, ostatnią, główną pobudką szlachetnych dążeń człowieka to Bóg i Jego nieomylny Kościół. Że tak jest, z woli Bożej jest i dlatego właśnie nie może być inaczej, jak jest. I jest to raczej koniecznością nieubłaganą, aniżeli zasługą Kościoła.

Z jakiej więc strony spojrzymy na Kościół i jego wpływ kulturalny na ludzkość, czy patrzyć będziemy ze stanowiska kultury materyalnej, czy moralnej; czy zapytamy, co zdziałał on w dziedzinie praktycznej pod względem rękodzieł, sztuki; co w dziedzinie



umysłowego życia, a więc pod względem wiedzy, nauki: co w dziedzinie uczuciowej sfery, a więc na polu miłości Boga i bliźniego, — wszędzie przekonamy się, że Kościół zawsze był twórczym, że wszędzie praca jego najdoskonalsze wydawała wyniki. Wszędzie wielki, wszędzie niezrównany, całą potęgą jednak swej istności wyraził i wycisnął swe piętno niespożyte w sferze moralnego, duchowego życia ludzkości. Sam naczyniem Ducha Bożego, dziedzina ducha najwłaściwszą jego domeną: On otworzył oko i serce ludzkie na nieskończoność, na prawdę, która jest jedna i wieczna, na Boga, który jest prawdą i celem. On rozpałił w piersi ludzkiej złożoną tam dobrotliwą ręką przyrody dążność do doskonałości, do prawdy, do piękna, do szczęścia, do Boga. On wykreślił ludzkości drogi doń wiodące, dał jej idee kierownicze i uświadomił ją. On nauczył rozróżniać jasno zło od dobra i wychodował w piersi ludzkiej umiłowanie cnoty i dobra. Wszystko, co widzimy dobrego, to bezpośredniem, lub pośredniem jest dziełem Kościoła: On wzniósł hasło równości, wolności, braterstwa, on uzbroił rękę sprawiedliwości i wpoił człowiekowi szczytne uczucie miłosierdzia i przebaczenia. On nauczył nas cierpieć z godnością i wspaniałomyślnie zwyciężać. I jeżeli nie odetchnęła jeszcze pierś ludzka w uporządkowanej swobodzie, jeżeli jeszcze nędza szczyrzy brzydkie swe zęby, jeżeli pycha rozpiera się w złotogłowie a po-

kora chodzi w postaci upodlenia, to nie Kościoła w tem wina. Kościół i jego nauka pracują powolnie. Podobnie jak owe potęgi tajemnicze, które świat wydobyły z chaosu, tak i nauka Kościoła wydobędzie kiedyś z moralnego chaosu precudny świat Królestwa Bożego, a stanie się to w onczas, kiedy będzie jeden pasterz i jedna owczarnia, kiedy zasady chrześcijańskie przenikną nie tylko dusze ludów lecz i rządy, kiedy i w polityce górować będzie Chrystus.

---

## ZAKOŃCZENIE.

---

### § 13. Czy Kościół jest przyczyną upadku państw katolickich.

Niezmierzonej więc doniosłości, niespożytej potęgi są zasługi, jakie Kościół podczas blisko dwutysiącletniego istnienia około ludzkości położył. Przyznawają to prawdziwi badacze przeszłości dziejowej, nawet niekatolicy uczeni na ogół podzielają to ze wszechmiar słuszne zdanie.

Ale coraz częściej rozbrzmiewają głosy, że te zasługi spoczywają w przeszłości, że w dobie obecnej Kościół nie wiele zdziałał, że się przeżył, słowem, że nastąpił czas, iż będzie musiał zrezygnować z przodownictwa na rzecz wiedzy i nauki „niezależnej“.

Oskarżenia, jakoby Kościół był instytucją zacofaną, średniowieczną, hamującą postęp nauki, starają się wykazać na przykładzie państw katolickich, które potężne ongi i poważne, dziś cofnęły się rzekomo pod względem cywilizacyjnym i kulturalnym, ustępując miejsca państwom i narodom, które przyjęły prote-

stantyzm, rzekomo przychylniejszy naukom, niekrępujący swobody myśli i godzący się bez zastrzeżeń na wyniki badań ludzkich.

I rzeczywiście pozory (ale też tylko pozory) zdawają się przemawiać za temi twierdzeniami. Kto bowiem zajmuje się badaniem objawów politycznych, spostrzega niezaprzeczone stopniowe cofanie się potęgi państw katolickich. Dość wskazać na kwitnące ongi Hiszpanię, Francję, Polskę, Św. Imperyum, państwa włoskie na półwyspie apenińskim, i porównać je z ich dzisiejszym stanem, aby spostrzedz stanowczą zmianę na gorsze. Jedne z nich, jak Św. Imperyum i Polska, rozpadły się zupełnie, drugie, jak Hiszpania, zeszły do roli podrzędnej, inne, jak Włochy zjednoczone i Francya, trzymają się wprawdzie na względnej wyżynie politycznej, lecz są mimo to tylko cieniami Francyi z ery Ludwika XIV, lub Włoch z czasów średniowiecza, kiedy to republiki Genueńska i Wenecka do najbogatszych i najpotężniejszych ustrojów politycznych w Europie się zaliczały. Z drugiej strony zaś wykwitły takie potęgi protestanckie jak światowładna Anglia, Stany Zjednoczone i Prusy.

Zaiste, są to metamorfozy zastanawiające i zdają się przemawiać przeciwko Kościołowi. Ale tylko powierzchowny umysł przekonają podobne argumenty.

Katolickie państwa się cofnęły. To jest fakt historyczny, na który wszyscy patrzymy. Nie ma potrzeby go upiększać, a tem mniej

zaprzeczać. Protestantckie państwa wzrosły w niebywałą potęgę. To druga prawda. Ażali to jednak dowodzi niższości kulturalnej katolicyzmu i Kościoła? Z góry odpowiadamy: Nie.

Gdy przerzucimy karty historyi i nie uwzględnimy tylko ilości wygranych lub przegranych bitew, lecz zastanowimy się nad całokształtem tam odzwierciadlających się epok, spostrzegamy ciągle i stałe falowanie. Widzimy, jak narody ubogie, bez kultury i cywilizacyi, wyznające prymitywną religię, wyłaniają się z pomroki niebytu politycznego, nabierają sił, bogactw, cywilizacyi, tworzą potężną często kulturę, aby po pewnej erze zupełnej dojrzałości, gdy staną na najwyższym piętrze ogólnego rozwoju, zejść tak stopniowo, jak weszły, szczebel po szczeblu z zajętej wyżyny i znów pograżyć się w fali niebytu i służyć za ściółkę innym młodszemu pierwiastkom, zrywającym się do politycznego życia. Tak było z Asyryą, Persyą, Egiptem, tak z Grecyą i Rzymem. Objaw ten tak dalece jest ogólnym, że można go uważać za prawo historyczne. Na analogiczny rozkład patrzymy też obecnie, z tą tylko różnicą, że w obecnej dobie, gdzie idea narodowościowa tak głębokie w duszy ludów puściła korzenie, giną tylko ustroje państwowe, stworzone przez dane narody. Narody same zaś zachowują swą odrębność, swój język i kulturę, bo broni je od tej utraty samowiedza narodowa, tworząca po-

między jednym a drugim szczepem mur nieprzebyty i daje rękojmnię przyszłego odrodzenia politycznego. Bóg bowiem „sanabiles fecit nationes”. Stare rody karleją i giną — tak samo przeżywają się stare rasy. Nic więc dziwnego, że patrzymy na ten rozkład i powolny rozstrój, dokonujący się w łonie rasy romańskiej, którą za główną przedstawicielkę przyzwyczailiśmy się uważać katolicyzmu. Ale czegooby to dowodzić miało na polu religii? Katolicyzm nie jest przecież atrybutem danego narodu. Naród może ginąć, bo żaden nie ma gwarancyi wieczystego istnienia. Tę gwarancję i pewność ma tylko Kościół. W chwili, gdy Kościół ponosi straty na zachodzie, rośnie mu nowe żniwo na wschodzie i za morzami. W chwili, gdy jeden naród okazuje się niegodnym błogosławieństwa Kościoła, inny zdobywa łaskę Bożą, która go wiedzie w jedynozbawcze objęcia katolicyzmu. Mylą się zatem ci, którzy w upadkach katolickich państw upatrują klęski Kościoła. Katolicyzm bowiem nie w państwach, lecz w sercach ludzkich ma swą siedzibę, nie ogranicza się na jednym kraju, lecz po całym świecie rozłacza swe panowanie, nie jest narodową instytucją, lecz jest instytucją Boską, a zatem powszechną, która wszystkie ogarnia ludy i wszystkim równego w swem łonie udziela miejsca.

Katolickie państwa upadają. Azali szkodliwość religii i Kościoła jest tego upadku przyczyną? Nie, i po trzykroć nie! Spojrzmy

na Francję. Azali katolicka Francya upadła? Nie. Katolicka Francya władała światem, a upadła Francya bezbożna, Francya masońska. Również i włoskie państwa zespolone z Papieżem były siłą, na której ramionach wyrosła potęga św. Imperyum, nie mówiąc już wcale o kulturalnej i cywilizacyjnej doniosłości półwyspu apenińskiego dla całego ucywilizowanego świata. Że reformacya, oderwawszy od wspólności z Kościołem północną część Europy, stworzyła młode i silne organizmy państwowe, o tem nie ma dwóch zdań. Ale był to nie skutek rzekomej wyższości kulturalnej protestantyzmu. Na wynik ten rozliczne składały się powody. Państwa te nie brały na siebie tradycyjnej obrony chrześcijaństwa i Kościoła, lecz prowadziły wojny z egoistycznych państwowych pobudek, przytem każdy młody organizm, jednolity pod względem wiary, przejęty główną myślą ufundowania swej potęgi, zbogacony nadto niezmiernemi dobrami kościelnymi, które zagrabił, ma pewien rozpęd żywiołowy, ułatwiający drogę do szczytów. Katolickie kraje tymczasem rozdarły wojnami religijnymi, wyczerpane wysiłkami skierowanymi do wytępienia rozwielnionej herezyi, długo musiały leczyć jęczące się rany, zadane ustrojowi państwowemu przez kataklizmy epoki przełomowej. A jednak jak szybko skończyła się efemeryczna potęga takiej protestanckiej Holandyi lub Szwecyi?

Cofanie się więc starej katolickiej rasy ro-



mańskiej niczego nie dowodzi, tem bardziej, że objawy te jak we Włoszech tak we Francyi mogą być przemijającemi. Co do Hiszpanii wiadomą jest rzeczą, że państwo to najlepsze swe siły sterało w koloniach i stąd wyczerpanie, które co prawda zdaje się przechodzić w zupełny marazm. Polska, jako przykład szkodliwości Kościoła, wcale służyć nie może. Uległa ona przemocy trzech potężnych sąsiadów i padła ofiarą dyplomacyi, wykarmionej na najprzewrotniejszych doktrynach, jakie świat wydał. Starczy wskazać tylko na niezbity i wymowny fakt szybkiego odrodzenia się polskiego organizmu państwowego po pierwszym rozbiorze, aby udowodnić, jak zdrów i żywotny był ten naród nieszczęśliwy, a chyba szkodliwość Kościoła przedewszystkiem ducha narodu zatruć była powinna. A właśnie porozbiorowe dzieje Polski wykazują najlepiej duchową i fizyczną tęgość narodu. Stał on bowiem w najniekorzystniejszych dla siebie warunkach na najwyższym szczeblu tak moralnego jak intelektualnego rozwoju, a przecież ani na jotę nie odstąpił od zasad wiary i najściślejszej łączności z Rzymem. Jedynie więc Anglia, Ameryka i Prusy mogłyby służyć za przykład większej produkcyjności protestanckiego wyznania. Ale tutaj warunki tej pomyślności spoczywają przedewszystkiem w niezmiernem bogactwie ziemi w kruszec i węgiel, powodującym olbrzymią przemysłowość i handel, ogarniający świat cały. U Anglii dochodzi do

tego wymarzone położenie geograficzno-polityczne, gwarantujące państwu temu wiekową potęgę.

Potęga państw! Cóż ona właściwie ma wspólnego z Kościołem i religią? Były potęgi, jakich dzisiaj nie ma nawet przykładu, a nie wyznawały wcale religii chrześcijańskiej. Czy dlatego uważać będziemy pogaństwo rzymsko-greckie za doskonalsze od chrześcijaństwa? W średnich wiekach np. kwitnęli Arabowie, później Turcy, a więc muzułmanie. Lecz ktoby zechciał wyprowadzać stąd wniosek, iż mahometanizm przewyższa, jako potęga kulturalna, Kościół katolicki?

Na koniec warto podnieść jeden bardzo ważny i zasadniczy moment, przyczyniający się do rozwoju niekatolickich państw, moment, który w niedostatecznej mierze bywa uwzględniany. Jestto ta okoliczność, że państwa niekatolickie popierają religię państwową wszelkimi siłami, podczas gdy państwa katolickie z drobnymi wyjątkami (Hiszpania, Polska) czynią i czyniły wszystko, aby Kościół zwalczać. Józefinizm w Austrii, era wielkiej rewolucyi i następująca po niej Napoleona I., oraz najnowsza walka kulturalna we Francyi, rozbrat państwa i Kościoła we Włoszech, oto wymowne tego przykłady, nie sięgając już do przedreformacyjnych czasów, do stałej walki toczącej się pomiędzy cesarzami św. Imperyum a Papieżami.

Jeżeli więc doniosłą tę kwestyę wartości

kulturnej Kościoła badać zechcemy i stwierdzić, o ile wpływ jego dodatnio lub ujemnie podział na państwa, wypada sprawę tę sądzić nie z wyników ostatnich stu lat, lecz ze stanowiska, odchylającego szersze historyczne widnokęgi. A stamtąd ujrzymy, że w cieniu Kościoła wyrosły w średnich wiekach wielkie potężne katolickie państwa, które na szczytach przetrwały do najnowszych czasów. Dopiero w najnowszej erze przesunął się punkt ciężkości politycznej w stronę państw niekatolickich, z których jedno: Niemcy, w jednej trzeciej katolickie, potężnie korzysta z katolickiej tradycji i pracy, co także do Anglii się odnosi. To, na co dzisiaj patrzymy, jest nie zakończeniem historyi, lecz tak samo fazą przejściową, jak epoki, które w wiekowej ewolucyi poprzednio wyłoniły się na widowni dziejowej. Któż odgadnie, co przyszłość niewiadoma przyniesie? A zatem uwidoczniający się obecnie upadek katolickich państw, nie może być potępieniem dla Kościoła, z którego pracy dwutysięcznoletniej ludzkość korzysta, bo Kościół, katolicyzm, nie stoi państwami, nie zamyka się w ich ciasnych granicach, nie jest wogóle ani kwestyą polityczną, ani społeczną, ani zagadnieniem tylko rozumu, lecz kwestyą duszy, kwestyą nieśmiertelnego w ludzkości pierwiastka, nie przywiązany ani do rasy, ani do narodowości, lecz wspólną przyszłą religią ludzkości. Kościół, katolicyzm jest równo-trwałym z ludzkością, jako taki pracuje dla

wszystkich bez wyjątku ludzi i, gdzie istnieje prawdziwa kultura, tam albo stoi ona jego pracą, albo on ją zapoczątkował i wytknął jej drogi i cele. Mogą ginać katolickie państwa, lecz nie giną z jego powodu, raczej mimo Kościoła giną. I ktoby sądził, iż klęski katolickiego państwa są klęskami katolicyzmu, ten nie ma wyobrażenia o istocie powszechnego Kościoła, który nie państwami stoi, tylko swą najistotniejszą treścią, a jest nią prawda.

To też na tym boskim pierwiastku, na prawdzie polega wartość kulturna Kościoła. Ona to jest treścią wszelkiej rzetelnej kultury. A właśnie prawdę niósł Kościół z zaświatów ludzkości. Prawda rodzi dobro i piękno i sprawiedliwość, ona jest matką wszelkich ideałów, ona żywicielką wielkich aspiracji ludzkich, ona bodźcem do pocziwych wysiłków w każdej dziedzinie życia. Prawdy szukała ludzkość od zarania dni swoich, do prawdy wzdychały najwspanialsze umysły i najszlachetniejsze serca wszystkich wieków i pokoleń. Prawda jest esencją życia, jest nieodzowną potrzebą człowieka i ona go tylko zaspokoi i zbawi. Nie ma szczęścia, ukojenia, spokoju poza prawdą, nie ma też celu poza prawdą tj. poza Bogiem.

Dążenie do prawdy głęboko jest zakorzenione w piersi ludzkiej, i ono też jest może jedynem niezmaconem szczęściem człowieczem na ziemi.

Kościół zaś, który potrafił po wsze czasy być przewodnikiem na tej drodze, który ludz-

kość zachował od wielu bolesnych i okrutnych upadków, który wylewał bezustannie na świat strumienie świętej i ożywczej wody, on, jak żadna inna instytucja tego świata, oddał ludzkości nieśmiertelne usługi, a równie i dziś nie sprzeniewierzył się swemu posłannictwu. Świat się zmienił, ludzie się zmienili, ale Kościół pozostając zawsze ten sam, a wiecznie się odradzając, do zmienionych stosunków, odmienne zastosował dźwignie, zmienił się w środkach — nie w celach, w formach, w zewnętrznych sposobach działania — nie w ich treści istotnej. To też owoce, jakie wydaje, dziś, jak po wszelkie czasy, są równie ludzkości pożyteczne i niespożyte.

Ślepy, kto tego nie widzi, pożałowania godny ten, kto widząc, waha się oddać świadectwo prawdzie!



# Treść.

## WSTĘP.

Strona

§ 1. Kultura pogaństwa starożytnego a chrześcijaństwo . . . . .	5
---	---

## CZĘŚĆ PIERWSZA.

### Ważniejsze objawy kultury Kościoła.

§ 2. Dobra doczesne w świetle miłości chrześcijańskiej . . . . .	15
§ 3. Równouprawienie kobiety . . . . .	20
§ 4. Zniesienie niewolnictwa . . . . .	25

## CZĘŚĆ DRUGA.

### Zakres kultury Kościoła.

§ 5. Misye . . . . .	33
§ 6. Nauki . . . . .	39
§ 7. Szkoły . . . . .	51
§ 8. Sztuki . . . . .	56
§ 9. Polityczne i społeczne wpływy . . . . .	68

## CZĘŚĆ TRZECIA.

### Narzędzia kultury Kościoła.

§ 10. Papiestwo . . . . .	79
§ 11. Zakony . . . . .	84
§ 12. Święci, . . . . .	97

## ZAKOŃCZENIE.

§ 13. Czy Kościół jest przyczyną upadku państw katolickich? . . . . .	105
---	-----









# Kościół i państwo.





Ks. K. Kantak.

# Kościół i państwo.



Poznań.

Nakładem i czcionkami Drukarni i Księgarni św. Wojciecha.

1911.

---

Za zezwoleniem Władzy Duchownej.

---

## WSTĘP.

Co to historia? Historia u człowieka, to rozwój życia jego, raczej wiedza o tym rozwoju; u łańcucha ludzi powszechnego, obejmującego świat cały i zawierającego wszystkich i wszystko — to wiedza o całej sumie żywotów. Ludzkość nie jest jako człowiek, jako organizm, lecz składa się z organizmów. Historia powszechna łamie się na dwie połowy **a. C.** i **p. C.** czasy przedchrystusowe, pogańskie i pochrystusowe, chrześcijańskie.

Między innemi różnicami ta zastanowi każdego: Religie były przed Chrystusem i po Chrystusie, istniały ofiary i kapłani. Ale organizacja religijna samodzielna spotyka się dopiero w czasach chrześcijańskich.

Poganie różne znali religie, i różne mieli organizacje religijne. Grecya i Rzym, a co dopiero Egipt lub Indye miały całe hierarchie. Ale każda z tych hierarchii, fenickich lub nawet żydowskich, ograniczała się tylko na jednym państwie lub narodzie, każda pełniła funkcję wyłącznie państwową. To też Faraon lub imperator rzymski sam był najwyższym kapłanem, obok króla żydowskiego stał jeden z synów Aronowych, albo lud suwerenny obierał

archonta - basileja w Atenach. Organizacja religijna była tylko wydziałem władzy państwowej. Żył więc z nim w zgodzie przykładowej. Kiedy zaś Rzymianie zdobyli cały świat cywilizowany, umieścili w Panteonie wszelkich bogów. Każda prowincya czeła swoje lokalne bożyszcza, stawiając ponad nimi kult jedności państwowej, oddawany geniuszowi cesarza.

W czasach chrześcijańskich państwo nie przestało istnieć; przedstawiciele jego otrzymują pomazanie Boże. Religia jednak zmienia swój stosunek do narodu. Niema już bogów germańskich lub słowiańskich — niema w każdym mieście innego bałwana, w każdym kraju własnego Olimpu; jako jeden Bóg, jest i jeden Kościół obejmujący wszystkich wiernych, wszelkie narody, wszelkie państwa. Organizacja religijna usamodzielniała się; przestała być wydziałem władzy świeckiej. Biskup paryski czy poznański nie jest zależny już od ministerstwa w Wersalu lub Warszawie, ale odnosi się do osobnego duchownego zwierzchnika w Rzymie.

Jedyna jest religia chrześcijańska na całym świecie, jedyna też organizacja tej religii. Bez miecza, bez gwałtu, bez przymusu — a jednak więcej dusz liczy niż jakiegobądź państwo, dłużej włada ludźmi niż dynastia jakakolwiek. A kiedy państwo, pragnąc powrócić do swoich ideałów pogańskich, wydało walkę Kościołowi i posłało swe rzesze niezliczone przeciwko

Grzegorzowi VII lub Inocentemu III, kiedy nawet sami biskupi i doktorzy chcieli w Bazylei namiestnika Chrystusowego zniżyć do stanowiska premiera odpowiedzialnego, kiedy wreszcie wydarto Papieżom królowanie świeckie a rządy państwowe, i uczeni tego świata i gad wszelaki znowu rzucił się z wściekłą zapamiętałością na Piusa IX: wszystko daremno, przeciwnicy groźni dawno gniją w grobie, a opoki Piotrowej bramy piekielne nie przezwyciężyły.

Cudowna zaiste moc i cudowne zwycięstwo.

W takich rozpamiętywaniach myśl powstaje: czyby nie było lepiej, gdyby jako jeden jest Kościół, i jedno istniało państwo — Dantejska universalis monarchia — i gdyby władza kościelna i władza świecka w jednych zestawiała rękę — *respublica christiana* średniowieczna? Tylu walk daremnych, tyle krwi przelanej, tylu zamaconych sumień oszczędziłoby się. A jednak dziewiętnaście wieków Kościół istnieje — a nigdy Bóg nie dopuścił do tego, aby wchłonał rządy świeckie. Nawet ilekroć zanosilo się na to, choćby w małych rozmiarach, tylekroć okazało się o tyle niekorzystne, tak dla duchowego jak i doczesnego dobra ludzi, że coprędzej następował rozbrat między Kościołem a państwem. Chrystus zaś wyraźnie tylko niebieskiego królestwa klucze dał Piotrowi i Apostołom, a do rzeczy ziemskich sam nawet nie chciał się mieszać.

Stan dzisiajszy, stan osobnej organizacyi



Kościół a odmiennej państwa, ma rozmaite niedostatki; zlać oba w jedno według wszelkiego prawdopodobieństwa znaczyłoby pogorszyć jeszcze. Braki polegają nie na wadliwości organizacyi, ale na samej naturze ludzkiej, nieznoszącej tego, co doskonałe, i grzeszącej jeszcze w rzeczach niedoskonałych. Ów grzech globalny pierworodny, stojący u kolebki ludzkości, na całą jej przyszłość rzuca czarne cienie; jako przeze mgłę tylko widzimy dobro, a zło nas nęci czarującym uśmiechem. W każdym żywocie ludzkim daje się we znaki pohipnozę do złego; w tak zawikłanych mechanizmach jak życie narodu i życie Kościoła, nie sposób uniknąć tarcia i starcia — dopóki ludzie nie będą aniołami.

W walce Kościoła z państwem, wyższość ducha nad ciałem uwydatnia się, wyższość bezwzględna. Prawda, nieraz Kościół walczył środkami cielesnymi — Królestwo Boże nie z tego świata, lecz jest na tym świecie. Jednak tamte zwycięstwa Kościół tylko w części odnosił mieczem Normandów i Lombardów. Daleko bardziej tryumfował, kiedy ograniczał się na orężu duchowym, daleko zupełnie i czystiej. Na krótką metę ciało zdoła ducha zakuć w kajdany, ale nad całym rozwojem świata Bóg panuje — i obraca wszelakie zło w dobro — i sprowadza zawsze tryumf ducha. Dopiero w Objawieniu na końcu wieków, Jan św. ujrzał zwycięstwo bestyi nad dziełem Chrystusowem — ale wtedy Syn Boży po raz wtóry zstępuje.

Turniej to cłbrzymi państwa z Kościołem — świata z Bogiem — rycerza Zachodu z rycerzem Wschodu — cała ludzkość patrzy na to widowisko.

I wiek po wieku, biją godziny dziejów — a im wciąż świat za ciasny jest — a jeden bez drugiego nie istnieje na nim. Kraje przesuwają się przed oczyma naszymi jako mapy atlasu przerzucane, narody jako przewracane karty Złotej legendy. Wszędzie od czasów Chrystusa obie potęgi — a w pawie pióra Hery przystrojona Eris toczy między niemi jabłko niezgody.

Cóż dziwnego, że po wszystkie czasy, walka Kościoła z państwem, budziła ciekawość tego człowieka, którego chęć wiedzy prowadziła za morza nieznane ujrzeć rękę Bożą, dzierżącą drugi świat, wiodła w głąb ziemi, gdzie płonie wieczystym ogniem centralnym podobno, krwawą, miedzą świecącą masą jądro ziemi, gnała kędy w lodach odwiecznych lśnią się dziewicze śniegi biegunów, unosiła w błękit chłodny ponad szczyty niebotyczne?

Cóż dziwnego, że badał człowiek sam Kościół i zagadnienie jego — państwo i istotę społeczności ludzkich; wreszcie stosunek sam Kościoła do państwa i państwa do Kościoła?

## I. Państwo.

Ludzkość cała dzieli się na różne społeczności z różnych powodów i względów. Między innemi stanowisko poważne zajmuje

organizacya pracy, aby osiągnąć cele doczesne. Innemi słowy: państwo.

Już gdzieindziej pisałem, czem jest państwo, jaki jego układ i co przezeń należy pojmować. Tutaj to tylko powtarzam i streszczam.

Wszelkie stowarzyszenie, wszelka społeczność ludzka tego rodzaju, że przedstawia dla siebie całość zamkniętą a wystarczającą celom przyrodzonym ludzkim, stanowi społeczeństwo. Jeżeli oprócz tego rozpościera się na własnym obszarze a nadto posiada zupełną niezależność na zewnątrz, zowie się państwem. Państwo stanowi więc najwyższy, najdoskonalszy stopień społeczeństwa, które znowu zbliżając się do tej doskonałości różne wykazuje stopnie rozwoju. Z woli Bożej ludzkość dzieli się na narody. Odpowiednio więc do woli Boskiej narody powinny się urządzić jako społeczeństwa i państwa. Niestety ten ład Boży zepsuł się u samego zarodku przez grzech pierworodny. Jego skutek charakteryzują w naszym względzie przysłowia łacińskie: *Homo homini lupus, Bellum omnium contra omnes*. Państwa nie utworzyły się jako dobrowolne zrzeszenia i organizacye narodów, ale podbojem. Dlatego pojęcia narodu i państwa nie kryją się wzajemnie, równie jak i granice narodów nie odpowiadają rubieżom państwowym.

Państwo względnie społeczeństwo ludzkie, to społeczność zorganizowana na zasadzie podziału pracy. Człowiek pierwotny żył sam dla siebie i wystarczał sam sobie. Dzisiejszy czło-

wiek nie zdoła sam zaspokoić swoich potrzeb. Na zasadzie tego faktu różne zawody wytwarzały się, uzupełniając się wzajem. Wśród ludzi istnieć musi pewne kierownictwo. Początkowo jeden człowiek rządu sprawował (monarchia, ustrój patryarchalny, despotyzm). Z czasem jednostka zawodom zbyt różniczkowanym, ustrojowi nadto skomplikowanemu nie wystarczyła. Musiała wzywać pomocników. Dwie drogi otwierały się. Można było oddać część czynności samemu społeczeństwu. Skutkiem tego należało wśród niego utworzyć ustrój hierarchiczny, przedstawiający się jako łańcuch urzędów samodzielnych (cechów, samorządnych miast, prowincyi itp.). Taki ustrój powstał rzeczywiście, utrzymał się do dziś dnia jedynie w Anglii. Wszędzie indziej prawdopodobnie pod wpływem reformacyi i humanizmu, panujący przybrał sobie pomocników wybieranych najdowolniej ze wszelkich warstw społecznych. Tutaj biurokracya wzięła początek, której typ przedstawia Rosya i Prusy. Z biegiem czasu doszło do tego, że w pierwszego typu państwach społeczeństwo samo rozstrzyga o sobie, w drugich biurokracya, nie-raz obca narodowi, nim rządzi, w Rosyi np. Niemcy. Spesób rządów biurokratyczny doprowadził do rewolucyi a w skutkach do parlamentaryzmu. Przedstawia on pewien nadzór społeczeństwa nad biurokracyą, w rzeczywistości jednak bardzo niewiele ogranicza jej wszechwładzę.

Prawo kanoniczne i teologia moralna katolicka obracają się skutkiem długoletniego przyzwyczajenia w terminologii średniowiecznej. Czytamy tam o zwierzchności i poddanych. Z powodu przejęcia się niektórymi nawykami prawa rzymskiego pojmuje się przez księcia (*princeps*) zwykle władzcę absolutnego. O ile w średniowieczu, gdy tworzone te terminy, rozumiano je w znaczeniu feodalnym i samorządnym, o tyle w czasach absolutyzmu, przez brak zmysłu historycznego, tłumaczono je na jego korzyść. Jaki zaś wpływ ma sposób rządów na teorye naukowe, doskonale wykazał Menger.

W rzeczywistości dzisiaj w Europie nigdzie już nie ma poddanych i zwierzchności. Są tylko obywatele, mający spółudział w rządach, a więc będący suwerenem bądź sami jak w Francyi, bądź wspólnie z monarchją jak w Rosyi nawet. Są oni więc zarazem i poddanymi i zwierzchnością. Urzędnicy zaś wszelkiego rodzaju od ministra (tj. sługi) do stójkowego, to tylko służba obywateli. Prawda, że podobnie jak w zaniedbanych dworach rządzi ta służba faktycznie. Nie jest to jednak prawo, tylko nadużycie. Monarcha zaś (*princeps*) dzisiaj już nie pan absolutny, ale spółdzierzyciel suwerenności, nieraz przedstawiciel tylko. Zasady więc takie, że trzeba zawsze słuchać księcia, choć nie prawowity, dziś tracą znaczenie. Naród sam suwerenem dzisiaj i może tę suwerenność z kimś podzielić, wtedy książę

prawowity; jeśli nie chce go naród, już mu nietrudno będzie, pozbyć się nieproszonego opiekuna a raczej nie dopuścić go do opieki<sup>1)</sup>).

Każde państwo jako organizacya narodu ma przedewszystkiem cel ten, który ma naród. Ludzkość cała, na którą składają się narody, oprócz celów nadprzyrodzonych, ma jeszcze przyrodzone a mianowicie wznosić się do Boga (absolutu), poznanego sposobem przyrodzonym za pomocą metafizyki, historyi lub innej nauki czysto ludzkiej. Rozum dokonuje tego przez wiedzę i sztukę, wola zaś postępowaniem sumiennem. Do tych celów powszechnych ludzkość cała dąży. Wśród niej różne narody mają przyznane sobie poszczególne zadania. Cele więc narodów, to środki dla całej ludzkości. Naród żyjący dziko, którego jednostki nie troszczą się o drugie, rozbiegają się samopas, celu żadnego nie może osiągnąć. Przez państwo, organizacyę dopiero narody zdołają dopiąć celów swoich. Z tego wypadają natychmiast dwa wnioski. Państwo pojęte bezwzględnie jako prosta organizacya tylko, dopiero formą, którą musi wypełnić treść — naród. Jako na

---

<sup>1)</sup> Najwybitniejsi kanoniści i teolodzy przyznają poddanym nawet prawo, że mogą złożyć zwierzchność z urzędu. "Dzisiaj, kiedy suwerenność przeszła na naród, niema chyba wątpliwości, że może, kiedy chce, zmienić przedstawiciela lub nawet współnika w suwerenności, gdy ten działa wbrew interesom narodu. Np. w konfliktach między parlamentem a monarchą lub rządem, prawo zawsze prawie stanie po stronie przedstawicielstwa narodu. „Władza wykonawcza powinna się ukorzyć przed prawodawcą“.

iermę, na organizację państwową zużyć należy sił jak najmniej. Forma ta winna przystosować się do swej treści, do charakteru narodu danego. Winna ułatwiać narodowi cel jego. Osiągać cel można jedynie przy jak największej swobodzie ze strony państwa.

Jak najmniej państwu wolno krępować swobodę naturalną człowieka, o tyle tylko, o ile to niezbędne do organizacyi. Cokolwiek wykracza poza to minimum, już szkodzi, bo umniejsza prawidłowe działanie narodu. Jak zauważa Mark Twain, państwo należy urządzić na wzór magazynu, w którym usługa szybka i staranna. Państwo nie powinno nigdy zapominać, że ono dla obywateli, a nie obywatele dla niego. Bierzemy tutaj państwo w pojęciu zupełnie czystem, odróżniając je od narodu. Jeśli tego zaniechamy, omyłki wypływają nieraz w skutkach praktycznych fatalne. Wprawdzie np. Bluntschli pisze: „Dobra wola, z jaką oddają miliony swe szczęście osobiste dla dobra ojczyzny, poświęcenie powodujące tysięcy zgon za honor i potęgę państwa, wielkie czyny herosów wszechczasów, byłyby pustą niedorzecznością i marzeniem. Majestat państwa zamieniłby się na użyteczną instytucję ubezpieczenia“. Jest to poprostu nieporozumienie, bo nie rozróżnia pojęć państwa i narodu. W istocie skoro Hegel streszcza: „Kto państwo miesza z społeczeństwem i uważa czuwanie nad bezpieczeństwem własności i wolności osobistej za jego zadanie: ten uważa za



cel państwa interes jednostek jako takich, dla którego celu połączyli się ludzie w całość“ ma oczywiście słusznosc. Podaje to zdanie jako mniemanie błędne. Wiemy atoli, że to prawdziwe określenie organizacyi państwowej; nie zaś pojmowanie państwa jako obecnego Boga (praesente Gott). Państwo dla człowieka. Mówi się dla dobra powszechnego. Bardzo pięknie. Lecz co to dobro powszechne? W praktyce to dobro panujących. Jeżeli ma mieć wartość jakowąś, dobro być może tylko wszystkich, a więc każdego.

Drugi zaś wniosek, że państwo bez narodu nie ma racyi bytu. Forma bez treści na nic, nie ma sensu. Dlatego państwo istnieje o tyle w myśl Bożą, o ile obejmuje jeden naród lub kilka narodów, z których żaden nie dość posiada siły i ogólnie mówiąc warunków, aby zachować całkowitą niezależność. Rzecz prosta, że ani w jednym ani w drugim wypadku nie przeszkadzają wyspy obconarodowe na obszarze narodu. Jeżeli tę miarę przyłożymy do stosunków europejskich, otrzymamy, że należą do państw, obejmujących jeden naród z ewentualnemi wyspami lub ułamkami innych: Francya, Włochy, Portugalia, Anglia, Hiszpania, Dania, Szwecya, Norwegia. Do państw mieszczących wiele narodów: Austria i Rosya. Te tylko państwa przedstawiają organizacye narodowe i są w myśl Bożą. Niemcy dzisiejsze bodaj czy należą do jednego albo do drugiego typu.

Znamy już ogólny cel organizacyi państwowej: pozwala nam osiągać cel narodowy. Jakże na tle tego celu państwowego przedstawiają się poszczególne środki państwowe? Cel ten osiągnąć można tylko wtedy, jeżeli organizacya ograniczy się do minimum tj. jeżeli pozostawi jak najwięcej swobody obywatelom. Dalej dopomódz im winna w walce o byt, ułatwić potrzeby ciała, aby mieli co jeść, gdzie mieszkać itp. Wreszcie wprost wspomagać człowieka, aby dopiął celów przyrodzonych ogólnoludzkich, a jak zobaczymy później, i nadprzyrodzonych. Swoboda przedstawia się tutaj jako warunek po stronie ujemnej. Wśród warunków zaś dodatnich będziemy nazywać zadowalnianie potrzeb cielesnych cywilizacją, potrzeb duchowych kulturą. Na rzecz państwa jednostki zrzekają się swobody przyrodzonej o tyle tylko oczywiście, o ile ustępstw wymaga dążność do cywilizacyi i kultury.

Do tego np. konieczne są pewne opłaty, podatki, a przedewszystkiem podatki na cele produkcyjne. Inne zależą od uznania powszechnego. Ten więc przymus znajduje swe wytłumaczenie w istotnej potrzebie państwa. Inna rzecz z innymi przymusami. Weźmy przymus wojskowy. Nie ulega wątpliwości, że w danym razie naród ma prawo i obowiązek bronić się orężem od wroga. To jednak w zasadzie nie uprawnia organizacyi państwowej do tego, aby utrzymywać wojsko stałe, a już bynajmniej, aby zmuszać każdego do po-

święcenia kilku lat, jak uczy doświadczenie, zwykle ku korzyści panujących tj. biurokracyi. Dalej przymus szkolny. Znowu państwo ma obowiązek starać się o oświatę dla wszystkich, jednak popełnia podobno bezprawie, zmuszając do chodzenia do szkoły przez lat kilka.

Podobnie niedomaganiem wszechwładna policya, bez której nie można już się ruszyć w niektórych krajach. Ale ukoronowaniem, to przywilej niesłychany, że urzędnik za przekroczenia ustawy i nadużywanie kompetencyi nie odpowiada przed sądem, tylko na jakiejś drodze administracyjnej czy dyscyplinarnej, co w skutkach bodaj czy nie doprowadza do zupełnego zaniku moralności publicznej. Jeżeli się godzi, podzielić państwa na kulturalne i niekulturalne, to chyba na podstawie uprzywilejowania biurokracyi<sup>1)</sup>.

Pozostaje nam jeszcze dodatnie zadanie państwa: cywilizacya i kultura. Do cywilizacyi tj. zapewnienia warunków bytu jaknajlepszych przede wszystkim troska należy o bezpieczeństwo obywateli tj. o życie i zdrowie. Tutaj państwa pamiętają o jednej stronie obowiązku: ochronie przed złoczyńcami i ściganiu winnych, aczkolwiek to ważne zadanie pełnią często niedołącznie. Za to bardzo wiele państw wydaje samo życie i zdrowie obywateli na łup biurokra-

<sup>1)</sup> Na wstyd nasz trzeba wyznać, że do krajów najbardziej zbiurokratyzowanych i dlatego najnędzniejszych Galicya podobno należy.

cyi samowładnej i niecdpowiedzialnej w istocie. Za największą zbrodnię uchodzi obraza urzędnika. Jeżeli się przypomni, że dawny majestat królów i narodów przeszedł teraz na biurokracyę, jest to i słuszne. Obraza biurokraty — *crimen laesae majestatis*.

Do ubezpieczenia życia i zdrowia w dalszym ciągu walka z nędzą należy. Tutaj państwo ma wprost obowiązek, aby postarać się o żywność i mieszkania. Pod tym względem najlepiej działa się biednym w średnich wiekach; po klasztorach otrzymywali, czegokolwiek było im potrzeba. Dzisiaj „z postępem” czasu państwo zrzuciło z siebie tę troskę, która mu przypadała z dwojakiego tytułu: prawa przyrodzonego oraz z zaboru majątków kościelnych. Dopiero w ostatnich latach przypominiano sobie o niej i zaprowadzono pensye lub ubezpieczenia niejako w drodze łaski. A to przecież najzwyklejszy obowiązek.

Do cywilizacyi w dalszym ciągu należy rozwój rolnictwa, przemysłu, handlu. Jako środki ku osiągnięciu tych zadań są niezbędne szkoły zawodowe, które winno utrzymywać państwo oczywiście bez monopolu dyplomów, bo przecież nie ma prawa zmuszać, aby uczęszczano do tych szkół właśnie. Dalej rozwój komunikacyi, drogi, koleje, kanały, poczty, telegrafy. Obszerne tu pole do rozwinięcia działalności użytecznej. Słowem, troska o dobrobyt powszechny.

Nareszcie pozytywne popieranie kultury. Tutaj rola państwa ogranicza się do szkół ogólnych, instytutów rozmaitych, akademii i t. p. Należy je uprzystępnąć wszystkim, powinny więc być bezpłatne. Ponieważ tylko zdolnych uczniów warto kształcić, należałoby niezdolnych usuwać bez względu na osoby. Wszakże szkolnictwo nie powinno być monopolem państwowym.

Wobec tego wszystkiego nie potrzeba chyba dowodzić, iż państwo nie jest źródłem prawa. Którzykolwiek głoszą wszechwładzę państwa, ci sami uważają, rzecz prosta, państwo za jedyną zasadę i normę prawną. „(Państwo) jest wszystkim, co jest, poza nim próżnia, w niem zatem wszelkie prawo, wszelka władza czyli wszechmocność w swoim obrębie. Stąd poszło, żeśmy tyłokrotnie powtarzane głosy w parlamentach słyszeli, że państwo jest źródłem wszelkiego prawa. Ten bałwan, utwór wybujałej po części wyobraźni a po części zuchwałego rozumu, nie uczuje nikogo nad sobą ani obok siebie ani nawet pod sobą, któryby mógł bez niego i nie od niego posiadać pewne nieprzedawnione prawa; on bowiem jest wszystkim tu i w wieczności, on jest śmiertelnym, skończonym i nieskończonym, doczesnym i wiecznym . . . Jak ten Bóg urojony jest wszystkim, tak w jego obrębie i władza jego jest wszechmocna. W stosunku do niego nikt nie ma swego nieprzedawnionego prawa, wszyscy mają tylko obowiązki; prawa zaś może mieć tyle,

ile mu ten moloch udziela". Zresztą i niema tutaj czego dowodzić, zasady wszechwładzy państwa, zasada jakoby państwo było jedyne źródło prawa, wyraźnie potępiona od Kościoła: Państwo jako praw wszelkich początek i źródło, cieszy się prawem nieokreślonym żadną granicą (*Reipublicae status utopie omnium iurium origo et fons jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus*). Tyle o władzy państwa; nie ulega jednak wątpliwości, że sprzeczna także zasada wszechwładzy narodu z nauką kościelną. Tak samo i wnioski: nauka o autonomii moralnej narodowej, o egoizmie narodowym i t. p.

## II. Kościół.

„Przez Kościół wojujący na ziemi rozumiemy założoną przez Chrystusa Pana społeczność wszystkich Jego wiernych, połączonych z sobą jednością wiary i wspólnością Sakramentów, w której Zbawiciel dzieło odkupienia i uświęcenia rodu ludzkiego przez widzialnego i nieomylnego namiestnika Swego i prawowitych pasterzy we wszystkich narodach i pokoleniach spełnia i spełniać będzie aż do skończenia świata". Tak ks. biskup Janiszewski określa pojęcie Kościoła. Do tego określenia niczego nie umiem dodać; należy je tylko rozpatrzeć.

Najprzód więc Kościół społecznością, to znaczy organizacją. Organizacja ta formą jest jak każda inna. Rzecz więc prosta, że jak każda inna ustroj ma sobie właściwy. Co do tego ustroju godzi się zauważyć, że Kościół, że społeczność ta nie nadała jej sobie samej, jak to czynią społeczeństwa i państwa, ale uzyskała ją od swego Założyciela.

Zasadniczy punkt w ustroju Kościoła: urząd apostolski czyli biskupi przedstawia. Apostołom bowiem Chrystus oddał wszelką moc na ziemi i w niebie. Nie wykonują jednak władzy na sposób arystokratyczny, jakoby suwerenność kościelna spoczywała w kolegium apostolskiem niby w radzie lub w parlamencie, ale sposobem monarchicznym. Każdy biskup ma pełnię władzy na swoim obszarze, ale w pośród biskupów jeden, rzymski, jako następca św. Piotra pełni ją ponad biskupami, a skutkiem tego nad całym Kościołem.

Biskupowi rzymskiemu, Papieżowi pełnia władzy przysługuje: nauczycielskiej, kapłańskiej (służby), królewskiej (rządu). Władza ta cieszy się zupełną doskonałością, nie jest jednak nieograniczona. Już prawo Boże i samo ustanowienie określa dość ściśle jej kompetencje.

Chrystus wyznaczył granice prymatu. Papież winien spełniać swój urząd jako zastępca Syna Człowieczego tj. z miłością, łagodnością i pokorą.

Dodał pomoc Ducha św. nadto we wszelkich sprawach.



Wreszcie postanowił nie tylko Papieża głową Kościoła i określił mu co ma czynić, ale ustanowił także biskupów i wyznaczył im granice praw i obowiązków.

Dalsze ograniczenia władzy Papieskiej pochodzą z samej istoty wszelkiej potęgi duchowej, sięgającej tylko dotąd, dokąd zechcą posłuchać jej ludzie.

„Cóż powściągnie Papieża? Wszystko, kanyony, prawa, zwyczaje narodowe, suwerenność, wielkie trybunały, zgromadzenia narodowe, przepis przedstawicieli, układy, obowiązki, trwoga, mądrość a nadewszystko opinia publiczna“.

W istocie Watykan zupełnie inaczej liczyć się musi z opinią, nie mając na rozkazy siły fizycznej, niż rząd jakiegokolwiek.

To też po prawdzie Papież nigdy nie mieszał się do spraw czysto świeckich. Oczywiście nie mówię tu o rządach w Państwie Kościelnem świeckich z istoty, ani w tych krajach, w których w wiekach średnich Papieże wykonywali prawa suzerena.

Tymczasem rządy świeckie nie uznawają ograniczeń władzy swojej. Bądź monarcha, bądź parlament jest wszechwładny, nieograniczony, despota. Rozciągają swoje zapędy na sprawy, pozostające całkowicie poza zakresem prawodawstwa, to ustanawiając trybunały lub dając przyzwolenie w różnych sprawach duchownych, to wkraczając w prawa przyro-

dzione obywateli, zmuszając ich np. do służby wojskowej lub zabraniając wstępować do zakonów.

Papież więc posiada pełnię władzy choć nie nieograniczonej. Uwydatnia ją w trojaki sposób: Ma najwyższy rząd nad Kościołem (juryzdykcyę), jest najwyższym kapłanem, wreszcie nieomylnie rozstrzyga zagadnienia, dotyczące wiary i moralności.

Biskupi nie są urzędnikami papieskimi, jak ministrowie urzędnikami monarchy lub parlamentu, lub jak oficyałowie urzędnikami biskupimi. Zarówno jak papieska tak ich władza pochodzi z ustanowienia Chrystusowego, i z ustanowienia Chrystusowego jej zakres. I ich władza trojaka jest: kapłańska, nauczycielska, administracyjna.

Pod względem władzy sakramentalnej nie ustępują niczem Papieżowi; tak samo jak biskup rzymski, każdy tytularny ma prawo święcić biskupów i kapłanów. Papież nie może uczynić niczego więcej względem sakramentów, nie może ich zmienić, pomnożyć lub zmniejszyć. Tutaj Papież jest tylko *primus inter pares*.

Co innego władza nauczycielska i rządowa. Biskup najwyższym jest nauczycielem swojej dyecezyi. Poza nią władza jego ustaje. Ale i w dyecezyi dopóty tylko ma prawo nauczać, dopóki nauka jego zgodna jest z papieską, t. j. Chrystusową. Sam nie jest nieomylny. Po-

dwójnej nieomyślności niema i być nie może. Jedność Kościoła wymaga jedności w nauce, a więc tutaj poddania rozumu biskupiego pod rozum papieski.

Podobnie biskup najwyższym jest rządcą dyecezyi. Poza nią władza jego ustaje. Ale i w dyecezyi dopóty tylko ma prawo rządzić, dopóki pozostaje w jedności Kościoła Chrystusowego. W razie sporu między zarządzeniem papieskiem a biskupiem, papieskie przeważa. Jedność Kościoła wymaga tego. Biskup wolę swoją poddaje pod wolę Papieża.

Ta jeszcze zachodzi różnica, że podobnie jako biskup podlega omyłkom, tak też nie cieszy się pełnią władzy administracyjnej. Niektóre jej czynności prawo kanoniczne przyznaje tylko Papieżowi osobiście, inne Papież oddaje biskupom zwyczajnie lub nadzwyczajnym sposobem, inne wreszcie przysługują biskupowi na mocy jego władzy.

Nareszcie biskupi wraz z Papieżem cieszą się zarówno jak Papież sam nieomyślnością w urzędzie nauczycielskim i oczywiście najwyższą władzą rządową w Kościele. W szczególniej uroczysty sposób wykonują ją na Soborze powszechnym.

Następstwo Papieża i biskupów dokonuje się na mocy t. z. posłania (missio) przez to, że biskup udziela sakry drugiemu, poleconemu przez dyecezyę względnie Kościół cały. Dyecezya względnie Kościół składa się z dwóch

części: z kleru i z laików. Duchowieństwo tworzy się znowu pośród ogółu laików nie przez wybory z dołu, lecz przez posłanie z góry, przez święcenia udzielane od biskupa. Rozmaite są sposoby, jakimi bierze udział w oznaczaniu kandydatów na biskupów. Prawo kanoniczne uważa za ustrój normalny, kiedy biskupa wybierają kanonicy katedralni, obierani znowu przez biskupów z pośród ogółu kleru. Dzisiaj jednak w bardzo wielu wypadkach odstępiono od tej zasady. W Austrii (przeważnie), w Rosyi, we Francyi<sup>1)</sup> biskupów mianuje Papież za porozumieniem się z rządami, w Belgii i w Stanach Zjednoczonych niema kapituł: tam kolegia proboszczowskie zajmują ich miejsce. Na ziemiach polskich obór przysługuje kapitule jedynie w zaborze pruskim, ale i tam jest ograniczony przez to, że rząd berliński dozwala tylko wybierać *personas non minus gratas*.

Prawa laików w pierwszych wiekach chrześcijaństwa znajdowały wyraz w tem, że lud aprobował kandydata przedstawionego, czasem nawet sam przedstawiał (jak św. Ambrożego). Dzisiaj pewien wpływ, często nawet znaczny, opinia publiczna posiada. Zapewne znaczenie jej będzie rosnać bardziej, kiedy z jednej strony suwerenność przechodzi coraz

<sup>1)</sup> Obecnie zamiast rządu zapewne opinia katolicka uzyska wpływ pewien.

bardziej w ręce społeczeństwa, a katolicy tworzą wśród niego organizację coraz potężniejszą, a z drugiej strony wzrasta coraz religijność i zajmowanie się sprawami wiary.

Podobnie i w budzącej się Cerkwi żywioł wierzący świecki domaga się uwzględnienia obfitszego, a nawet spółudziału w soborze zapowiadanym. Wydaje się to dziwne, ale znawcy stosunków tamtejszych uważają, że bez laików nigdy nie dojdzie do reformy potrzebnej. Zresztą nie można zapominać, że nawet w św. synodzie przewodniczy oberprokurator świecki, i że z drugiej strony najwybitniejsi teolodzy i kanoniści cerkiewni właśnie byli laicy (Chomiakow, Aksakow, Leontiew, Pobiednoscew, Sołowiew<sup>1)</sup>).

Poszczególne dyecezye a w dyecezyach parafie mają obszerny samorząd do tego stopnia, że dozwala nawet czasami na nadużywanie władzy kościelnej do celów postronnych<sup>2)</sup>. Pokrzywdzonym apelacye w Rzymie wymierzają sprawiedliwość. Zwyczajem średniowiecznym wysyłano pełnomocników nadzwyczajnych do dyecezyi, bo apelacye do Watykanu wymagały wielkich mozolów i zachodów<sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Podobno w Rzymie został kryptobiskupem katolickim.

<sup>2)</sup> Najbardziej oburzający wypadek zdarzył się z ks. Hlinką z dyecezyi spiskiej na Węgrzech.

<sup>3)</sup> Zmiana warunków życia dzisiejszego spowodowała nadto nowe przepisy, pozwalające usuwać proboszczów sposobem administracyjnym.

Organizacya kościelna jednoczy ze sobą dwa pierwiastki zasadnicze wszelkiej trwałości i swobody. Jest bowiem jednolita, która to jednolitość imponuje każdemu, ktokolwiek spojrzy na nią: U góry Papież z pełnią władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, zapewnia sprężystość i jednolitość niewidzianą nigdzie indziej.

Z drugiej strony poszczególne części Kościoła, biskupstwa, nawet parafie cieszą się samorządem nader obszernym, które-goby nie dopuściło żadne państwo na kontynencie. Mimo że są w łączności z Kościołem, żyją własnem życiem. Takie silne wyciska piętno, iż słuszną mówić o Kościele niemieckim, polskim, francuskim. Kościół nie miesza się jak państwa do rzeczy zgoła doń nie należących, nie zagląda członkom swoim w garnki, nie uprawia „Gesinnungsschnüffellei“ (węszenia za zapatrywaniem). W samym wreszcie ustroju tak całego Kościoła jak i poszczególnych dyecezyi i prowincyi nader szczęśliwie łączy się monarchizm reprezentowany przez Papieża i biskupów względem dyecezyi, z arystokratyzmem przedstawianym przez kolegia kardynalskie względnie kapitulne. Tym sposobem wykluczono z góry i zasadniczo sproszkowanie członków Kościoła na jedną szarą masę, oraz wytworzenie i uzurpacyę biurokracyi, tej klątwy wieku dziewiętnastego. Kościół posiada ustrój hierarchiczno-samorządny, po prostu idealny. Nawet gdyby nie posiadał pomocy

nadprzyrodzonej od Boga, jeszczeby górował nad wszelkimi państwami.

Dalej Kościołowi twórca Chrystus wyznaczył cel zupełnie wyraźny, t. j. doprowadzenie ludzkości do Boga sposobem nadprzyrodzonym. Środkiem tutaj łaska, do tego celu działalność Kościoła się stosuje: dotyczy rzeczy nadprzyrodzonych duchownych. Takie znaczenie mają słowa Chrystusowe: „Królestwo moje nie jest z tego świata“. Pomimo to Kościół istnieje na tym świecie, obejmuje ludzi, nie duchy. Widzialnym będąc z woli Chrystusowej, ukazuje się nam widomie. Ma więc pewien związek z rzeczami doczesnemi, a więc i pewną władzę nad nimi.

Członkowie Kościoła stanowią pewną społeczność ludzką z woli Chrystusa doskonałą. Potrzebują pewnego dobrobytu. O ile rzesza wiernych dosyć ma czasu i sposobności, aby sama zarabiać na chleb codzienny, o tyle brak go rządcom Kościoła. Gdyby sami starali się o swoje wyżywienie i utrzymanie, nie podobałoby obowiązkowi, jakie nakłada na nich ustrój Kościoła. Aby dla dóbr doczesnych nie zaniedbywać wiecznych ważniejszych, konieczna, aby Kościół dawał im, czego do życia potrzebują, jak to już stwierdził i Paweł św.

Mogliby się składkować zawsze wierni. Sposób taki jednak niepewny, co gorsza, powoduje zależność pewną od rzeszy. Stąd to Kościół ma prawo a z nim obowiązek dzierżyć



pewien majątek. Okazuje to zresztą i przykład Pana Jezusa i Apostołów, którzy zbierali jałmużnę i przechowywali jako majątek własny.

Kościół społecznością zupełnie niezależną od wszelkich innych społeczeństw. Niema więc prawa żadne inne społeczeństwo mieszać się do niego. Przed 40 laty, gdy Kościół ogłosił dogmat o nieomyślności Papieża, śmieszne po prostu było, gdy powstawali masoni, protestanci i katolicy, lubujący się w pięknie liberalizmu, i oczywiście próbowały mieszać się rzady. I dzisiaj dożyliśmy czegoś podobnego, gdy na bulę o modernizmie oburzały się gazety żydowskie i „narodowe”. Tak samo wzruszająca ich troska o to, że nauka katolicka nie będzie mogła się rozwijać pod obuchem biskupich zakazów albo, że biskupi spadną do rządu wikaryuszów papieskich. Gdyby się tak ktoś mieszał do zarządu Alliance Israelite, Bundu albo do Wielkiego Wschodu, co by to była za wrzawa? Pocóż więc troszczą się o Kościół, który ich rzekomo nie obchodzi, a z pewnością nie powinien dotyczyć. Gdzieindziej znowu próby nieśmiałe się czynią. Dzieje się to mianowicie w Polsce. Tutaj oświadczają się z największym uszanowaniem dla Kościoła. Obok tego rozciąga się „kontrolę narodową” nad działalnością - - nie czasem Kościoła, Boże uchroni, tylko duchowieństwa zbyt mało „patriotycznego”.

Kościół więc niezawisły jest zupełnie, nadto, ponieważ cel i zadanie ma nadprzyrodzone.

zatem i działalnością Kościoła dopełnia się działalność państwa w zakresie nadprzyrodzonym. Kościół uzupełnia państwo. Pomiędzy Kościołem i państwem pewne stopniowanie hierarchiczne istnieje. Nie przeszkadza to naturalnie zupełnej niezawisłości jednego od drugiego w właściwym zakresie.

W taki sposób ustrój Kościoła przedstawia się na zewnątrz. Rozważając go z wnętrza, nasamprzód odróżniamy w Kościele dwa stany: wiernych czyli Kościół nauczany oraz zwierzchność czyli Kościół nauczający. Oba stanom kompetencye pewne przysługują: „Lubo wierni czyli świeccy nie należą do rządów Kościoła, to jednak mają prawo, drogą powołania Boskiego, nauki i cnoty zdobyć sobie miejsce w hierarchii. Każdemu bez wyjątku tak najuboższemu jak najbogatszemu, tak najwyższemu jak najniższemu stoi otworem przystęp do najwyższych szczebli hierarchii kościelnej. U Boga bowiem niema różnicy osób. Także i Kościół, instytucja Boska, nie zna przywileju urodzenia, u niego ma tylko znaczenie pochodzenie spirytualne, sakrament chrztu otwiera wrota do wszystkich łask i dobrodziejstw odkupienia. „Albowiem wszyscy synami jesteście przez wiarę, która jest w Jezusie Chrystusie... Nie jest Żyd ani Grezyn, nie jest niewolnik ani wolny... albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie“. To jest właśnie zadanie Kościoła, spełnione przez Syna Bożego na Golgocie,

odkupienie rodzaju ludzkiego, kontynuować i urzeczywistniać na każdym pojedynczym członku bez różnicy rodu, stanu, wieku i płci. Każdy zatem członek Kościoła Bożego bez wyjątku ma prawo, domagać się od przewodników duchownych wszystkich łask i dobrodziejstw duchownych, jakimi mają władzę rozporządzać. Temu prawu odpowiada z drugiej strony obowiązek hierarchii czyli stanu kapłańskiego, poczynawszy od wikaryusza do papieża, szafowania hojnego tymi skarbami, każdy w obrębie mu wyznaczonym, bo są sługami bogatego i hojnego Pana; nie powinni szczędzić mozołu, pracy i potu, bo są sługami Tego, który się dla zbawienia naszego krwawym potem pocił. Wszyscy zatem wobec Boga i Kościoła są sobie równi, wszyscy mają te same prawa, nie masz „wolnego i niewolnika, Żyda i Greczyna“, bo wszystkich łączy ta sama wiara, ta sama nadzieja, ta sama miłość w Chrystusie Panu“.

Do tego należy dodać jeszcze drugie prawo przysługujące wiernym, Kościołowi słuchającemu, a mianowicie przechowania wiary. Okazuje się to osobliwie, kiedy powstają herezye. Jeszcze zwykle przedtem, nim Stolica święta wyrzeczy wyrok potępiający nad herezykami, już mnóstwo wiernych, opinia publiczna katolicka, którą nazywa ks. biskup Janiszewski sumieniem świata, odstręczyła się od wyznawców herezyi, już ich potępiła. To poczucie wiary katolickiej takie głębokie wśród ludu katolickiego, że często hierarchia powo-

ływała je do pomocy przeciw nieposłusznym swym i krnąbrnym członkom. Tak Grze-gerz VII przy pomocy czynnej wiernych prze-prowadził ostatecznie celibat. Toż samo za czasów walki kulturalnej, którą obok stałości biskupów i księży wygrały zwarte zastępy rzesz katolickich.

„Oprócz tego zwykle przysługuje wier-nym pewien udział w zarządzie majątku ko-ścielnego; dopóki pozostają w jedności z Ko-ściołem, z którym tym potrójnym węzłem (wiary, sakramentów, hierarchii) są złączeni, mogą nie tylko wyżej wymienionych praw z mocy Bożej im przysługujących używać, ale nawet wielu innych, które im Kościół z roz-maitych powodów przyznał, jak n. p.:

1. Prawo wyboru czyli przedstawienia, aby użyć wyrazu powszechnie znanego, pre-zentowania osób na biskupstwa, probostwa lub inne ważniejsze posady kościelne, przez co pośredni niejako udział biorą w rządach Ko-ścioła.

2. Prawo udziału w administracyi majątku kościelnego. Do tego rodzaju koncesyi należą wszystkie konkordaty z Papieżem zawierane. Wszystkie te prawa, których używają narody, monarchowie, korporacje a nawet prywatni, wypływają ostatecznie z źródła ustanowionej przez Chrystusa Pana władzy czyli hierarchii. Są one albo nagrodą znakomitych około dobra Kościoła położonych zasług, albo wymuszo-

nemi na Kościele ustępstwami, któremi Kościół dotkliwsze jeszcze okupuje ciosy<sup>1)</sup>).

Prócz tych praw szczególnych otwiera Kościół wszystkim bez wyjątku wiernym nader obszerne pole wolności i swobody, na którym mogą rozwijać wszystkie swoje siły, tak dary przyrodzone jak nadprzyrodzone, tak pojedynczo jak zbiorowo w zakonach, kongregacjach, bractwach i t. p. i pomagać Kościołowi do szerzenia i zbudowania królestwa Bożego na ziemi bądź to nauką, bądź przykładem, bądź wykonywaniem cnót heroicznych i rad ewangelicznych“.

Praw więc w Kościele rządzeni posiadają nie mało. A jeszcze nie należy zapominać, iż Kościołowi ustrój dał Chrystus z góry. Kto więc chce osiągnąć cel, jaki naznaczył On Kościołowi, ten i poddać się musi urządzeniom jego, podobnie jak np. podróżujący po Tybecie wziąć musi na się wszelkie niewygody i niebezpieczeństwa, jakie podróż taka zwykła ze sobą przynosić. W państwach tymczasem co do istoty społeczeństwo nadaje sobie ustrój pewien, który w danym razie może zmienić. Żaden rząd bowiem *à la longue* nie może się oprzeć woli narodu. Mają więc prawo urządzać się ludzie w państwie jak im najdogodniej, mogą jak najwięcej wolności i swobody ułożyć dla siebie, w Kościele muszą się zastosować

---

<sup>1)</sup> Ostatnie rozporządzenie w sprawie usuwalności proboszczów przyznaje nawet wiernym pewien pośredni wpływ na to.

do ustroju ustanowionego z góry, a jednak w żadnem państwie oprócz może Anglii i Stanów Zjednoczonych rządzeni nie cieszą się taką swobodą jak w Kościele. Śmieszne po prostu i dowodzą zlej woli narzekania na niewolę, w jakiej Kościół trzyma zwolenników. Ich wartość charakteryzuje najlepiej, że ci sami, którzy nawet od wolności nazwę przybrali, wrogowie Kościoła, liberałowie najbardziej niewolniczo wysługują się państwu. Gazety liberalne podnoszą wrzask, kiedy Kościół położy jakie dzieło na spis książek zakazanych, a pochwalają zarządzenia rządu, zabraniającego sto razy tyle książek.

Łączy się z tem poniekąd także zdanie znane i tyłokrotnie zaczepiane o prawdzie, że tylko w Kościele katolickim można dostąpić zbawienia. Jeżeli ktoś nie zabezpieczy się od gradu lub ognia i poniesie ciężką klęskę skutkiem pożaru lub burzy, nikt się temu nie dziwi. Kościół sam jeden Chrystus ustanowił na to, aby prowadził ludzi do nieba. Po za nim więc niema zbawienia. Dla tego kto nie należy do społeczeństwa kościelnego, nie może się dziwić ani skarżyć, że mija go cel społeczeństwa, życie nadprzyrodzone, zbawienie. Nie możnaby się nawet uskarżać, gdyby Bóg nie dopuścił do zbawienia nikogo pozostającego poza Kościołem. W rzeczywistości jednak tych tylko Bóg wyklucza, którzy nie należą doń z własnej winy. Prawda, że jeszcze wielu innych nie osiąga zbawienia, ale to z innych przyczyn.

### III. Państwo chrześcijańskie.

W pierwszym rozdziale rozpatrzyliśmy stanowisko i pojęcie państwa, w drugim ustrój i zadanie Kościoła. Przytem pojmowaliśmy państwo jedynie na podstawie prawa przyrodzonego. Tymczasem w dzisiejszej Europie państwa wszelkie składają się z chrześcijan wyłącznie lub prawie wyłącznie. A więc i państwo już nie opiera się na zasadzie prawa przyrodzonego samego, lecz na tej doskonałości, którą to prawo uzyskało przez dopełnienie objawionej prawdy. Przez to oczywiście nie znosi się prawo przyrodzone, lecz się uszlachetnia i podnosi.

Najprzód zauważyć należy, że Kościół w ustroju chrześcijańskim nie wchłania państwa, lecz owszem pozostawia mu samodzielność. Obowiązek bowiem i cel nadprzyrodzony nie zabijają bynajmniej celów przyrodzonych, jak to zarzucają nieprzyjaciele Kościoła; troska o zbawienie wcale jeszcze nie uczyni bezprzedmiotowymi założeń o dobra doczesne. Toż samo stwierdził pozytywnie Chrystus, uznawając państwo swą sławną i tylokrotnie nadużywaną odpowiedzią: „Oddajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, a co boskiego, Bogu“.

Kościół więc uznaje państwo i urządzenia państwowe. Nie pojmuje ich jednak bezwzględnie jako najwyższe dobro, jako jedyne zrzeszenie ludzi, tem mniej jako molocha wszech-



władnego, tylko bierze tak jak jest istotnie: organizację, mającą na celu troskę o dobrobyt pewnego narodu i ułatwiającą mu osiągnięcie celów wskazanych od Boga, a tem samem dopomagającą ludzkości w dopięciu celów nadprzyrodzonych i przyrodzonych.

Z takiego określenia państwa bezpośrednio wypada, że wprowadzić samodzielne, ale hierarchicznie stoi poniżej Kościoła, dalej, że ma obowiązek nie tylko za najwyższą zasadę wziąć zakon objawiony, ale pozytywnie dopomagać Kościołowi.

Bezwzględnie mówiąc, Chrystus, zakładając Kościół, mógł był mu oddać troskę, nie tylko o dobra wieczne, ale także o doczesne powodzenie ludzkości. Prawdopodobnie lepiej Kościół wywiązałby się z tego podwójnego zadania, niż państwom dzisiejszym udaje się względem pojedynczego, choćby dla tej prostej przyczyny, że prawie niepodobna bardziej zaniedbywać swoich zadań istotnych, jak to czynią państwa dzisiejsze nieledwie wszystkie. Jednak pospolitą nauką kanonistów katolickich, że Chrystus nie porучzył ładu doczesnego Kościołowi, tylko pozostawił go ludziom samym, załatwiającym go przez państwo. Stąd też nie można przypisywać n. p. papieżowi władzy mianowania lub strącania monarchów, prezydentów, ministeryów. Tak samo Kościół nie może mieszać się do spraw państwowych n. p. wydawać rozporządzeń w sprawie komunikacyi, wyborów i t. p. Państwu więc

w swoim zakresie przysługuje niezawisłość zupełna.

„Władza polityczna pochodzi od Boga jako Stwórcy wszech rzeczy i opiera się na przyrodzonym prawie Bożem, władza zaś duchowna pochodzi od Boga, jako źródła łaski nadprzyrodzonej i opiera się na podstawie nadprzyrodzonej czyli... pierwsza pochodzi od Boga pośrednio, a druga bezpośrednio.

„Bóg sam... osobiście ustanowił władzę duchowną, nadał jej pewną formę i upoważnienia, których się w zarządzie Kościoła trzymać musi; tymczasem zwierzchność polityczna tak co do formy rządu jak rozciągłości swej władzy zawisła od woli społeczeństwa, a zatem od ustaw ludzkich. Nadto Bóg sam wyznaczył i wybrał pierwszego piastuna władzy duchownej i ustanowił zasadnicze prawa przenoszenia tej władzy na jego następców; w moc zaś prawa przyrodzonego Boskiego żaden pojedynczy człowiek nie został obdarzony prawem panowania nad drugimi, a prawa przelewania tej władzy zwierzchniczej... zależą od wolności człowieka... Władza duchowna ma charakter uniwersalny... a organizację niezmienną, gdy tymczasem wszelka zwierzchność świecka ma swoje granice terytoryalne... a co do wewnętrznego ustroju nie tylko zmianom ulega, ale nawet ze względu na potrzeby czasu ulegać im musi... Nareszcie cel, dla którego każda z tych władz została ustanowioną i środki,

których do jego osiągnięcia używa, stanowią jedną z najwydatniejszych różnic, jakie między niemi zachodzą. Zadaniem zwierzchności duchownej jest dzieło odkupienia rodu ludzkiego urzeczywistniać aż do skończenia świata... Jak zatem cel ten nadprzyrodzony, tak i środki doń wiodące są nadprzyrodzone: wiara i sakramenty. Zwierzchności zaś politycznej jest celem doczesna ludzi pomyślność, a środkiem rozwój w porządku przyrodzonym wszelkich sił i zdolności... swoich poddanych, aby im dobra doczesne mogły posłużyć za podstawę do pracy nad osiągnięciem szczęśliwości wiecznej“.

Tak ks. biskup Janiszewski podaje różnicę między Kościołem a państwem. Jednej tylko jeszcze rzeczy nie podkreślił należycie. Pościółowi Chrystus nadał ustrój niezmienny. Każdy do takiego ustroju zastosować się winien. Ustrój ten przyznaje przewagę i kierownictwo hierarchii. Co innego w państwie. Tutaj niema żadnego ustroju niezmiennego. Tutaj społeczeństwo samo rozporządza sobą w ostatecznym rządzie. Tutaj też nie od władzy zmiennej z istoty rzeczy ustrój jego zależy, tylko od społeczeństwa. Ta więc zachodzi różnica, że w Kościele suwerenność spoczywa w hierarchii, w państwie zaś, prawnie oczywiście choć nie zawsze faktycznie w narodzie, nie w rządzie.

Państwo posiada niezawisłość od Kościoła. Przez tę niezawisłość nie należy jednak rozumieć wszelkiego braku stosunków pomiędzy

państwem i Kościołem, zupełnego rozdziału. Do państwa i do Kościoła zarazem obywatele należą. Stan rozumny i naturalny pomiędzy dwiema społecznościami oczywiście polega na tem, że jedna dopomaga drugiej. Jeżeli Kościół uzupełnieniem państwa, to też skazany na spółdziałanie. Niezawisłość jednego zrzeszenia od drugiego nie oznacza nic innego, tylko że każde w swoim zakresie ograniczonym celem swym i środkami wykonuje prace sobie właściwe. Przeciwno temu zarzuty się podnoszą, jakoby niezawisłość Kościoła prowadziła do wytworzenia się państwa w państwie. W gruncie rzeczy zarzut ten to tylko frazes. Państwo to organizacya narodu ku osiągnięciu celów przyrodzonych, Kościół organizacya ludzkości ku dopięciu celów nadprzyrodzonych. Ludzie więc, należący do obu społeczności, wyśmienicie mogą spełniać prawa i obowiązki właściwe każdej. Można rzec śmiało, że dopiero udział w obu społecznościach czyni człowieka doskonałym. Zamachy na niezawisłość Kościoła powtarzają się często. Nie państwu niezawisłość Kościoła się sprzeciwia, lecz wszechwładzy państwa. Dla tego znienawidzona u wszelkich liberałów.

Nawet w Polsce, gdzie jeszcze szanowano najwytrwalej prawa kościelne, w ostatnich latach głosy usłyszeliśmy liczne jako zasady rzekomo narodowe o tem, że Kościół jest instytucją narodową:

„Uznawając Kościół rzymsko - katolicki

w Polsce za instytucję narodową, stronnictwo narodowo-demokratyczne stawia sobie w stosunku do niego następujące zadania:

Ustalić zasadę kontroli opinii publicznej nad polityką władz kościelnych i zachowaniem się obywatelskiem duchowieństwa, której to kontroli ze strony ogółu podlegać muszą wszelkie instytucje narodowe.

Uznając zgodność naszej polityki narodowej z polityką Kościoła, o ile ta ma na celu jedynie obronę i szerzenie katolicyzmu, przeciwdziałać uzależnieniu naszych spraw narodowych od widoków polityki kościelnej, które związku bezpośredniego z powyższym celem nie mają“.

Po odczytaniu powyższej enuncyacji przychodzi na myśl uchwała rzekomych gallikańskich swobód, przysięga kapłanów na narodowy Kościół i narzuconą mu konstytucję podczas wielkiej rewolucyi francuskiej<sup>1)</sup>.

Ale przyjmując związek pomiędzy państwem a Kościołem, należy nam wnikać głębiej w istotę jego.

Wszyscy obywatele państwa, nie wyjmując przedstawiciela jego, t. j. monarchy lub prezydenta, są obowiązani w prywatnem życiu do posłuchu Kościołowi. Członkowie to Kościoła jeden na równi z drugim. Podobnie i hierarchia kościelna podlega ustrojowi i ustawom państwowym jako część obywatelstwa kraju.

---

<sup>1)</sup> „Przegląd Katolicki“, 1906. 516.

O tyle więc sprawa przedstawia się łatwo. Ale na tem związek wzajemny się nie kończy, a raczej ta wzajemność tylko podstawą związku, bo jeszcze państwo i Kościół unikałyby się wzajemnie, gdyby cały stosunek wzajemny ograniczał się tylko do tego. Więcej jeszcze: etyce chrześcijańskiej poddana nie tylko moralność prywatna członków państwa, ale państwo samo, jego stosunek do swych członków, do innych państw, do Kościoła.

Faktycznie dzisiaj tak nie jest. W średnich wiekach mimo różnych gwałtów i bezprawii uznawano przynajmniej tę zasadę i dążono do niej jako do ideału. Obecnie jak na wszelkich polach oprócz czysto mechanicznych ulepszeń zauważyć można coraz gwałtowniejszy upadek kultury. Dzisiaj zasady chrześcijańskie dla moralności publicznej martwym dźwiękiem.

„Państwa są utworu ludzkiego; są zbiorem przysypkowym cząstek. Jedne narodowości są kreacyi Bożej i dla tego właśnie nie państwa bez narodowości, ale narodowości upaństwowione jedne tylko mogą być chrześcijańskimi czyli należeć do składni powszechnej ludzkości. Już w średnich wiekach taki wysoki ideał pojęli papieże — i oni zapragnęli wszystkie stosunki polityczne uchrześcijanić w Europie . . . Ich ideał . . . rozsypał się. Kościół został na jednej stronie, polityka odbiegła na drugą — i od czasów Reformy zupełnie pogańską się stała.

„Tu machiawelizmu, tu dyplomacyi początek, interes ziemski ubóstwiony, Boże królestwo ścieśnione do progów Kościoła każdego. Za murami przybytku wszechprzysłannego Boga już niema — umarli tylko śpią na cmentarzu — a dalej na bitych drogach świata stoją żywi — wojskowi, ministrowie, kupcy; pod nimi zaś ucisk i niewola albo bunt i zwierzęcy szal!

„Wszystkie państwa na przekór narodowościom się tworzą; wszystkie państwa są rozczwartowaniem jednej lub kilku narodowości na korzyść martwego ideału gabinetowego. Idea Chrystusowa, idea wszechmiłości zapomniana i gwałcona co krok: nigdzie jednak tak antychrystycznie jak w rozbiorze Polski“<sup>1)</sup>).

Ten rozdział chrześcijaństwa od polityki my jako katolicy potępiamy. Ale sądzę, że w Polsce wszyscy nawet liberałowie i nieprzyjaciele Kościoła już ze względów narodowych winni pragnąć nawrotu na drogę polityki chrześcijańskiej. Tymczasem nasi liberałowie zupełnie głoszą coś innego. „Obok etyki chrześcijańskiej istnieje etyka narodowa, której istotę mogą zrozumieć tylko należący do jakiegoś narodu i mocno z nim związani“.

„Żaden kanon moralny nie może przewidywać wszystkich stosunków ludzkich i wszystkich zagadnień etycznych, jakie z nich wypływają. Nie mniej przeto z zasadniczych przy-

---

<sup>1)</sup> Krasieński. Przedświt.



kazań etyki chrześcijańskiej można wyprowadzić odpowiedzi na wszelkie zagadnienia z zakresu stosunków wzajemnych między jednostkami ludzkimi. Ale tylko między jednostkami. Stosunek jednostki do narodu i narodu do narodu leży właściwie poza sferą chrześcijańskiej etyki<sup>1)</sup>.

Krytyki takie zdania nie potrzebują.

Państwo chrześcijańskie, t. j. składające się z chrześcijan i prowadzące politykę chrześcijańską, ma za zadanie nie tylko dopiąć celów naturalnych człowieka, ale także pozytywną dać pomoc Kościołowi w osiągnięciu celów nadprzyrodzonych. To uczyni wtedy, jeżeli zasadę chrześcijańską weźmie sobie za prawo postępowania względem obywateli i względem innych narodów. Naukę swą całą Chrystus poruczył pieczy Kościoła. Kościół też więc rozstrzyga o tem, czy kto stosuje prawdę chrześcijańską słusznie lub błędnie. Stąd pochodzi pewnego rodzaju jego wyższość hierarchiczna nad państwem. Dalej nie tylko przewyższa je godnością, ale ma nawet pewną władzę nad nim. Tę władzę można porównać najłatwiej z tą, jaką spowiednik ma nad katolikiem. Nie uwłacza ona wcale jego niezawisłości. Nie należy sobie przedstawiać tego zwierzchnictwa wzorem państw dzisiejszych, będących nieraz więzieniem dla obywateli. Władza

---

<sup>1)</sup> Dziesięciolecie „Przeglądu Wszechpolskiego“. Kraków 1905. Artykuł p. Dmowskiego.

Kościół wobec państwa ogranicza się raczej do najogólniejszego stosowania zasad chrześcijańskich. W takim wypadku Papież jako przedstawiciel Kościoła ma prawo i obowiązek, zwrócić uwagę na błędny postępek rządu względnie narodu i żądać zmian odpowiednich, a naród ma obowiązek spełnić te wymagania. Zagadnienie, czy władza papieska sięga aż do tego, aby chwilowy rząd złożyć lub nawet jeszcze dalej, wydaje mi się zbyt akademickie, aby rozwodzić się nad niem obszernie. Aby uniknąć wszelkich nieporozumień i zarzutów, raz jeszcze stwierdzam, że papież nie ma prawa wtrącać się do rzeczy czysto świeckich jako głowa Kościoła, tylko że winien czuwać, aby wytyczna postępowania państwa była zgodna z prawdą chrześcijańską. W takim charakterze n. p. papież potępił zdanie, że państwo jest wszechwładne (Syllabus Piusa IX, teza 39), zasadę, że fakt dokonany ma moc prawną (teza 59 i 61) i t. p.

Według nauki teologów i kanonistów, biorąc tylko pod uwagę te punkty, co do których istnieje między nimi zgodność, w szczególności Papieżowi przysługują następujące prawa w stosunku do państwa:

Względem ustaw Kościół ma prawo i obowiązek przestrzegać, aby ustawy nie godziły pośrednio lub bezpośrednio na prawdy wiary i obyczajów, na prawa Boże i na prawa przyrodzone, wreszcie na znaczenie Kościoła jako instytucji Chrystusowej, dzierżącej zadanie zbawienia ludzkości. Kościołowi w takich spra-

wach może i winien najprzód upomnieć władzę prawodawczą, a jeśli to bez skutku, ogłosić, że owe ustawy nie obowiązują w sumieniu, wreszcie zalecić opór bierny.

Względem władzy wykonawczej Papież może bronić jej stosowania ustaw niechrześcijańskich, w danym razie upominać i ukarać cenzurami kościelnymi. Również przysługuje mu prawo oświadczyć, że w pewnych razach przestaje obowiązywać przysięga wierności, składana przedstawicielowi państwa, a mianowicie wtedy, kiedy dotrzymanie przysięgi prowadziłoby do grzechu śmiertelnego, a więc do utraty zbawienia, do czego oczywiście nie obowiązuje żadne przyrzeczenie.

Co do władzy sądowniczej, to, jak wiadomo, władza sądownicza zapewnia wykonanie ustawy. To też władza sądownicza kościelna sięga tak daleko, jak sięgają prawa jego względem zarządu i ustawodawstwa ustrojów politycznych.

W średnich wiekach, kiedy społeczeństwo, składające się z chrześcijan, było istotnie chrześcijańskie, kiedy prawo publiczne tętnęło duchem Chrystusowym przynajmniej w zasadzie, Kościół i papież mieli istotnie władzę daleko większą. Tłumaczy się to różnemi przyczynami. Najprzód Kościół wówczas najwyraźniej występował jako obrońca słabych i uciśnionych i nie wahał się nawet czynem i karami kościelnymi wystąpić w ich obronie. W procesach i detronizacjach monarchów ówczes-

nych między innymi znaleźć można powód: ucisk ludu. Papieże w myśl prawa Bożego sprawiedliwie wykonywali tę władzę zwierzchniczą. Musieli zresztą trzymać się ściślej sprawiedliwości. Potęga ich moralna jedynie dotąd sięgała, dokąd dobrowolnie jej się ludzie poddawali. Dlatego to Rzym wówczas jako opoka sprawiedliwości zyskał sobie popularność ogromną. Pytanie, czy jeszcze w wieku XVI nie można było ocalić jedności katolickiej ogłoszeniem krucjaty.

Odpowiednio do tego dobroczynnego znaczenia Kościoła całe prawo publiczne zastosowano. Kary kościelne pociągały za sobą niezdolność do urzędów świeckich. Król wyklęty nie mógł, rzecz prosta, panować nad dobrymi chrześcijanami. Nawet ustawodawstwo cesarza Fryderyka II, którego niesposób posądzać o sympatyę dla Kościoła, przepisuje wygnanie dla obłożonych klątwą kościelną.

Wreszcie nie należy zapominać, że większa część królestw chrześcijańskich albo przyznała prawo suzerenstwa Papieżowi albo nawet wprost udała się pod jego opiekę np. miasta lombardzkie, Neapol, Francya, Anglia, Polska. Tutaj papieże wykonywali prawa zwierzchników lennych. Do praw takich należało odbieranie lenna, skoro lennik sprzeniewierzył się suzerenowi.

Powiemy jeszcze kilka słów o zwalnianiu z przysięgi. Jak wiadomo, przysięga to wesz-

wanie Boga na świadka, że coś jest prawdą, albo że się coś uczyni. O zwolnieniu w pierwszym wypadku niema mowy, to byłaby niedorzeczność. Co do drugiego rodzaju przysięgi, iż się wypełni coś, najprzód należy ustalić zasadę, że Kościół ma prawo uwalniać od takiej przysięgi. Kompetencya jego tutaj opiera się na słowach Chrystusowych: „Co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie“. Że nie mowa tutaj wyłącznie o odpuszczeniu grzechów, świadczą słowa poprzedzające: „Dana wam jest w s z y s t k a władza na niebie i na ziemi“. Z pewnością Papieżowi przysługuje prawo rozwiązać wszelką przysięgę. Nie zawsze wszakże wykonanie tego prawa byłoby godziwe. Grzeszyłby Papież, rozwiązując przysięgę bez żadnego powodu. Na ogół kanoniści i moralisci przytaczają następujące powody, dla których można lub należy rozwiązać przysięgę:

1. Jeżeli przysięga odnosi się do czegoś moralnie niedozwolonego, przy czem obojętna, czy nie dozwolone to od początku czy też stało się z biegiem czasu.

2. Jeżeli przysięgę wymuszono podstępem lub przemocą.

3. Jeżeli w poprzek przysiędze stanie dobro ważniejsze i wyższe.

4. Jeżeli przysięgę uczyniono w braku rozwagi lub jeśli nieroztropna, choć nie grzeszna.

5. Jeżeli zachodzi wątpliwość, czy obietnica była istotnie przysięgą.

6. Jeżeli powoduje zgorszenie lub sposobność i niebezpieczeństwo grzechu.

„Co do monarchów, których poddani zostali od przysięgi wierności zwolnieni, trzeba otwarcie wyznać, że oni pierwsi złamali przysięgę złożoną Bogu. Przysięga bowiem wierności, którą składali poddani, spoczywała na wyraźnym lub powszechnie przypuszczonym warunku, że przyjętych względem Boga i swoich poddanych obowiązków monarchowie dopełniają. Nadto zły przykład panujących był niebezpieczeństwem dla zbawienia poddanych nie tylko z powodu zgorszenia, ale i z tego, że mogli być znaglani do rzeczy, które się wręcz ich wyższym powinnościom sprzeciwiały. Wiarołomstwo panujących samo już unieważniało przysięgę wierności im złożoną; lecz dla zachowania prawidłowości. ... dla bezstronnego i sumiennego sprawdzenia i ocenienia faktów przedkładano Papieżowi lub soborowi całą sprawę. Kościół nie mógł obojętnym okiem patrzeć na los wiernych, zostających pod rozkazami panującego, który się Bogu sprzeniewierzył, na niebezpieczeństwo, na jakie ich wiara i zbawienie dusz narażonem zostało, a uchylając ich od niego przez zwolnienie od przysięgi wierności, używał swej tylko władzy duchownej, która sprowadzała następstwa polityczne t. j. detronizację“.

Nie ma na świecie urzędzeń jak ta władza

zwierzchnia Papieża i Kościoła. Zapewniała niezawisłość wszelkim narodom zupełną. Już w interesie własnym, pomijając łaskę Bożą, towarzysząc nieodzownie takiemu przedsięwzięciu, papieże jaknajściślej wymierzali sprawiedliwość, a w żaden sposób nie dotykali praw samoistności. Papież swem stanowiskiem osobnem ponad narodami, daleko bezpieczniejszy od zarzutu sprzyjania jakiegobądź stronie, aniżeli trybunał rozjemczy świecki choć najdoskonalszy. I dlatego też głos Rzymu zupełnie inną miał powagę. Więc nie oburzać się nam na to prawo zbawienne średniowieczne. Tylko raczej żałować, że wyszło z użycia. Gdyby Papieże wykonywali je dotąd, czyż byłyby podobne wydarzenia, hańbiące ludzkość, jak rozbiory Polski? Do tej władzy papieskiej słuszną zastosować słowa Chrystusowe: „Jarzmo moje jest lekkie”. Lekka ona dla chrześcijan nie z imienia, ale z czynu; ciężka dla zbrodniarzy, choć ukoronowanych<sup>1)</sup>.

Jako spadkobiercy tradycji tyłuwiekowych od czasów Grecyi starożytnej zapatrujemy się na rzeczy dzisiejsze przez okulary wczorajsze. Stąd pochodzi, że używamy wyrażań, których istota zwietszała już dawno, że tumanimy się sami wyrazami. Tak n. p. wyrazy zwierzchność i poddani utraciły zupełnie

<sup>1)</sup> Czy potrzeba przypominać, że kiedy sławnemu Moltkemu mówiono o rozbrojeniu, odpowiedział: Nie ma ziemskiego sądu?



znaczenie; przeciwstawienie rzeczy pospolitej monarchii nie opiera się dzisiaj na podstawie rzeczowej.

Albo społeczeństwo rządzi samo sobą (monarchiczna Anglia i republikańska Szwajcarya), albo władzą niemię biurokracya wprost nieodpowiedzialna w istocie (republikańska Francya, konstytucyjne Włochy, półabsolutne Prusy lub Rosya). Jedynie typ pierwszy uważamy za prawowity; nigdy zaś rządów kamaryli. Kamaryla podszywa się pod osobę monarchy. Wiadomo, że pierwszą Dumę rozwiązano za podszeptem Launitza, że ministerstwami paryskimi rządzi Wielki Wschód. Prasa gadzinowa, monarcha źle informowany, a z nim i krótkowzroczni zwolennicy „ładu i porządku“ w interesie kamaryli i biurokracyi, wszyscy wygrywają władzę monarchiczną przeciw społeczeństwu, zmyślają niestworzone rzeczy o obowiązkach posłuszeństwa względem władzy(!), o samodzielności królewskiej i t. p. A rozmaitego pokroju demokraci, co to w dzisiejszych czasach zmonopolizowali powierzchność i płytkość, zamiast zastanowić się nad tem, co właściwie znaczą złudne wywody interesowanych, przeciwstawiają wolę ludu woli króla albo nawet woli Bożej. Tymczasem chodzi poprostu o to, aby wyzwolić monarchę z pod jedwabnych więzów przyjaćciół pewnego autoramentu. Podobnie jak człowiek staje się wolnym, nie kiedy grzeszy, ale gdy wyzwolony z pęt namiętności przechodzi

pod jarzmo Boże: tak i przedstawiciel państwa — a także i społeczeństwo suwerenne — przestaje słuchać doradców tajnych, a stosuje się do woli ludzi kompetentnych, jawnych, znanych i odpowiedzialnych, n. p. jeżeli nie wybiera ministrów podług życzeń tego lub tamtego przyjaciela, lecz z większości parlamentarnej. Mówić tu o zmniejszeniu praw monarchy, takie same nieporozumienie, jak mówić o zmniejszeniu wolności człowieka zobowiązanego zamiast podszeptu towarzyszków hulanki, słuchać rady spowiednika.

#### IV. Stosunek Kościoła do państwa w ogólności.

Istnieją dwa rodzaje państwa: państwo chrześcijańskie, oparte na pozytywnej nauce Chrystusa i państwo naturalne, biorące za zasadę jedynie prawo natury. Na tem polega ich różnica zasadnicza, a nie na tem, że pierwsze składa się z chrześcijan, a drugie z pogan lub heretyków. Tu bowiem chodzi o kwestyę prawniczą, a nie o fakt, chociaż tamta zależy od niego. Pomiedzy tymi dwoma typami zasadniczych stanów pośrednich całe mnóstwo istnieje, tak, że stanowią tamte jakoby słupy graniczne rozwoju.

W rozwoju historycznym w państwie naturalnym wpływy chrześcijańskie poczęły od czasów cesarstwa czynić wyłomy. Po przyjęciu chrześcijaństwa przez cesarzów, państwo stawało się powoli chrześcijańskie. Idea chrze-

ścijańska zwyciężyła zupełnie w wiekach średnich. Reformacya zwichnęła ten rozwój, jak wogóle zniszczyła prawie wszelką kulturę. Państwa gwałtownie się odchrześcijaniają. Dzisiaj państwa chrześcijańskiego już nie ma, chociaż wiele jest chrześcijan. Dzisiaj wyjątkowe państwo, nie krzywdzące katolików w imię swej wszechwładzy. Cofnęliśmy się aż do czasów pogańskich, poniekąd upadliśmy jeszcze niżej.

Inny stosunek będzie państwa chrześcijańskiego do Kościoła, inny naturalnego.

Państwo naturalne, pogańskie czy nowożytne, winno prowadzić swych członków do celów przyrodzonych. Wobec Kościoła więc, zajmującego się prowadzeniem ludu do celów nadprzyrodzonych, stosunek jego nie może być nieprzyjazny. Bo te cele uzupełniają się, a nie wykluczają nawzajem; stosunek taki nie uwłacza państwu, chyba wszechmocy państwowej. Państwu więc nie wolno krępować Kościoła żadnym sposobem: czy to przez przepisy co do wykształcenia duchowieństwa, czy to przez ograniczanie lub nawet zabór majątku kościelnego. Za to państwo naturalne nie ma obowiązku troszczyć się o Kościół, dbać o potrzeby religijne wiernych, o uposażenie kapłanów lub biskupów, jednak ma obowiązek odpierać zamachy na Kościół przynajmniej o tyle, o ile zarazem naruszają ustawy państwowe. Przykład mieliśmy przed kilku laty w Królestwie, gdy sądy i policya

świeckie odbierały kościoły zabrane od manikietników. Słowem, państwo winno obchodzić się z Kościołem tak samo, jak z jakimkolwiek towarzystwem czy związkiem, jak z osobą prywatną, której poręcza także prawa bytu i rozwoju. Nie mówię tego o państwach Europy dzisiejszej, ciemniących przeważnie człowieka, tylko o państwie jako pojęciu. Wzór takiego państwa naturalnego a więc neutralnego i obojętnego względem Kościoła, to Stany Zjednoczone.

Nie potrzeba chyba dowodzić, że taki stan, nie idealny, lepszy stokroć od stosunków europejskich, gdzie pod pozorem opieki i pomocy państwo krzywdzi Kościół ile możliwości, bo go ogranicza.

Boskonałe państwo, istotnie chrześcijańskie t. j. oparte na pozytywnej nauce Chrystusa, państwo chrześcijańskie uznaje Kościół jako instytucję Boską, prowadzącą ludzkość do celów nadprzyrodzonych, siebie jako pomocnika jego, dążącego do celów przyrodzonych, które uchodzą jako przygotowanie i pierwszy stopień do tamtych. Państwo takie już nie tylko pozostawia wszelką swobodę Kościołowi; co więcej, uznaje go za instytucję Boską, a więc najprzedniejszą. Chroni Kościół od przewrotów zewnętrznych w wierze przezeń wymaganej, popiera troskę Kościoła o nawracanie i utrzymanie przy wierze itp. Jednak nie ma państwo obowiązku przymusowo zniewalać do

wykonywania praktyk kościelnych, tem mniej do nawracania mieczem.

Ale i Kościół obowiązki ma względem państwa naturalnego czy chrześcijańskiego. Najprzód wobec państwa naturalnego obowiązków ujemny, raczej zachować się lojalnie, a więc uznać ustawy i ustrój państwa, jako np. uczynił Leon XIII względem Rzeczypospolitej francuskiej, wzywać i napominać swoich członków, aby dbali o dobro swego społeczeństwa. Jeśli go krzywdzi państwo, prawo mu przysługuje biernego oporu.

Względem państwa chrześcijańskiego Kościół obowiązany więcej jeszcze czynić: nie tylko obchodzić się lojalnie, ale pozytywnie dopomagać mu przedewszystkiem przez modlitwę, nadto przez zachętę i napominanie obywateli, już nie tylko do posłuszeństwa, ale do wykonywania energicznego i śmiałego praw swoich, do brania udziału w sprawach publicznych, od czego się usuwa tytu nieraz najlepszych członków społeczeństwa. W razie niebezpieczeństwa wreszcie Kościół dopomaga państwu chrześcijańskiemu oddaniem części majątku kościelnego, w wyjątkowo smutnych warunkach pozwala i duchownym brać udział w wojnie. Zawsze jednak jakiegokolwiek będzie państwo, naturalne czy chrześcijańskie, i państwu i Kościołowi zupełna niezależność przysługuje w sprawach wewnętrznych. Nie wolno państwu przepisywać pewnych wymagań dla zakonników lub księży, o ile nie piastują jakich

godności państwowych, nie wolno Kościołowi nakładać jakichś obowiązków urzędnikom państwowym lub deputowanym.

Inaczej jeszcze stosunek Kościoła do państwa przedstawia się w dzisiejszej Europy państwach, przynajmniej na kontynencie, bo stosunki angielskie przypominają pod wielu względami amerykańskie, pod niektórymi znowu rosyjskie. Najwięcej chrześcijańskie państwo stosunkowo, to Rosya. W Rosyi Cerkiew panuje. Państwo ją chroni i popiera wszelkimi sposobami. Cerkiew nawzajem popiera państwo. Niestety Cerkiew nie znajduje się w łączności z Kościołem powszechnym. Stąd to pochodzi, że nie mając dość siły do rozwoju własnego, stała się wydziałem państwowym, tylko stąd też wpływ jej w duszach coraz bardziej upada. Teraz zdaje się, ma odzyskać pewną niezależność. Tem, że popadła w przemoc biurokratyczną, tłumaczy się stosunek jej do Kościoła powszechnego; tak daleko obcy miłości, że niejednokrotnie przybiera cechy prześladowania. W ten sposób Rosya doszła do wszechwładzy państwowej. W innych krajach Europy wszechwładza ta nie teokratyczna, pochodząca z zjednoczenia państwa i Kościoła na gruncie bądź co bądź kościelnym, ale czysto świecka. Państwo tam czysto pogańskie. Nie uznaje Kościoła jako społeczeństwa samodzielnego, lecz jako związek podrzędny. Dlatego to per fas et nefas miesza się do spraw kościelnych wewnętrznych, pragnie uczynić z urzę-

dników Kościoła urzędników państwowych. „Jeżeli protektor zamieni się na pana, ... natenczas albo serwilizm zatruwać będzie życie Kościoła, albo ukryte i ciche prześladowanie, jak tego dzieje Kościoła dowodzą. W takim razie otwarte prześladowanie, jak mówi święty Hilary, nie tyle złego na Kościół sprawdzi, co taka opieka“.

Takie stosunki panowały i poniekąd panują w Francyi i Austryi i Bawaryi, państwach włoskich, Hiszpanii, Portugalii. Ale tam przynajmniej kierownicy państwa sami byli katolicy, względnie są jeszcze, co przynajmniej chroni Kościół od najgorszych ciosów. Gorzej daleko, jeśli państwem zawładną heretycy, nienawidzący imienia katolickiego. W takim razie prześladowanie i krzywdy nieuchronne. — Na szczęście — i to tylko broni Kościoła od przejść, wobec których igraszką prześladowania rzymskie, dzisiaj suwerenem tylko naród: monarcha czy prezydent, to przedstawiciel teraz. Dzięki temu, katolicy sami mogą się obronić.

To nam tłumaczy powstanie stronnictw katolickich w parlamencie i ich konieczność. We Francyi brak zjednoczenia katolickiego dozwolił rozpętać się żywiołom wrogim Kościołowi.

Chrześcijańskość naszego społeczeństwa w Prusach okazuje się nie tylko w poważnej roli, jaką duchowieństwo zajmuje w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym, ale daleko



bardziej przez to, że myśl i zasada chrześcijańska kieruje niem całkowicie i wytycznie. W stosunku do możnego państwa nie pozwala się porwać do szowinizmu, do nienawiści, nawet wobec najzaciętszych prześladowań już nie tylko narodowości, ale i wiary, przeciwnie powoduje się zawsze miłością chrześcijańską. Również w sprawach wewnętrznych ta miłość chrześcijańska góruje, oraz przywiązanie do Kościoła. Przy rozdaniu najwyższej godności, którą społeczeństwo rozporządza, mandatu poselskiego, starannie baczy na to, aby kandydat był chrześcijaninem nietylko z imienia, ale i z słowa i czynu, aby był dobrym katolikiem. Nie pogardza się duchowieństwem, jak to w innych ziemiach nietylko katolickich, lecz i polskich zdarza się niejednokrotnie, bo przyznaje mu się stanowisko spółrzedne we wszystkich pracach, urzędach, godnościach społecznych. Hasła liberalne, czy pod maską demokracji narodowej, czy też postępu, nie znajdują posłuchu bezwzględneho. Cała kultura, cała nauka polska, tutaj na stanowisku katolickiem. Miłość chrześcijańska włada sprawami na wewnątrz. Bez różnicy zapatrywań i stronnictw w dziełach społecznych i kulturalnych, wszyscy łączą się, współpracują; nawet w polityce, o ile chodzi o występowanie na zewnątrz, zawsze obóz zwarty, jednomyślny, solidarny widnieje.

Nawiasem mówiąc, społeczeństwo polskie z całej Polski najwyżej stoi. Tem

samem okazuje wyższość państwa chrześcijańskiego nad pół lub całkowicie pogańskimi. „Rzecz dziwna, religia chrześcijańska, zdając się mieć na oku jedynie szczęśliwość tamtego życia, sprawia nadto szczęście w tem tu“. (Montesquieu, de l'esprit des lois. Liv. XXIV.)

Tak przynajmniej rzeczy przedstawiają się na zewnątrz. Patrzącemu głębiej nie podobna nie dostrzec objawów upadku życia katolickiego a pośrednio także narodowego. Wprawdzie z dwóch wrogów Kościoła dzisiejszych, będących zarazem wrogami wolności człowieka, jeden socjalizm wydaje się niemocny. Za to tem większe niebezpieczeństwo grozi od liberalizmu. Przybrał się w maskę narodową, i głosząc hasła skrajnie patryotyczne i ułudnie patryotyczne, znajduje coraz więcej posłuchu w społeczeństwie, wytraconem ze stosunków normalnych nie z własnej winy. Oto Kościół jest dla niego instytucją narodową, oto wszelkie środki są dobre, byle uzyskać korzyści narodowe. Pisze się o tem, że trzeba rozciągnąć kontrolę narodową nad postępowaniem księży i biskupów<sup>1)</sup>. Wszystkie pomysły liberalizmu w Europie już zbutwiały, wyszarzały, rozpoznane jako niemądre i szkodliwe, wracają na łamy naszych dzienników, mianujących się szumnie ludowymi, narodowymi, demokratycznymi. Liberalizm opiera się na prasie, ogarnął

---

<sup>1)</sup> W praktyce jest to kontrola jednego dziennika i jednej partyi.

młodzież systematycznie zaniedbywaną przez żywoły katolickie i religijne, co mniemały snać, że Pan Bóg uczyni wszystko za nich. W dziwnem zaiste zaślepieniu, liberalizm przenika nawet duchowieństwo, a księża oddawają się nieświadomie na usługi zasad niekatolickich. To też widać skutki: organizacye założone przez księży zwracają się przeciwko nim, wpływ duchowieństwa upada, księża sami nie mają odwagi przeciwstawić się opinii ulicznej, aby nie stracić popularności. *Corruptio optimi pessima.*

## V. Tolerancya.

Przez tolerancyę rozumiemy stosunek względny do wyznawców innych zapatrywań religijnych. Tolerować znaczy to samo co znosić. Kiedy znosimy bez gniewu cudze mniemania religijne, mimo że przekonani jesteśmy o ich błędności, wtedy je tolerujemy. Taki stosunek do innych wierzeń może pochodzić z różnych przyczyn.

Jeżeli w człowieku przekonanie religijne osłabnęło do tego stopnia, że nie uważa go już za prawdę, ale za „własną prawdę“ t. j. za mniemanie osobiste, nic dziwnego tedy, że znosi przekonania obce, uważając je za prawie równowartościowe. W jeszcze większej mierze zdarza się to, a przynajmniej zdarzać winno, jeśli ktoś sam pozbył się zupełnie wszelkiej religii. Z tych powodów np. każdy protestant

zasadniczo winien być tolerantem. Według jego zasady każdy może sobie wyklądać w myśl własną Pismo św. Każdy więc dla siebie prawodawcą w rzeczach wiary. Wszelkie mniemania religijne w oczach Boskich równą mają posiadać wartość.

Jednak tolerancya nie tylko jest przywilejem ludzi bez wiary lub bez silnej wiary. Znosić cude przekonanie może i człowiek wierzący sam najsilniej, tak że wiara jego wyklucza wszelkie równouprawnienie innego wierzenia. Tylko powody będą tu inne. Tamci tolerują obce przekonania z braku pewności o swoim i z obojętności dla całej sprawy wogóle; ten tu z miłości bliźniego, która nie dozwala mu potępić bliźniego za to, że błądzi, oraz z pokory, która wie, że wiara jako cnota od Boga pochodzi, a nie da się wypracować jedynie własnymi siłami ludzkimi. Mimo różnicy powodów, stosunek zasadniczy tych i tamtych do wierzeń cudzych ten sam będzie; wszakże różnica powodów wpływa na zastosowanie w praktyce tolerancyi.

Należy nam rozróżnić tolerancję, jaką stosuje Kościół, od tej, jaką się posługuje państwo.

Kościół toleruje jedynie osoby innych zapastryowań religijnych, nigdy zaś zapatrywania przeciwne swojej nauce. I znosić ich nie może. Kościół bowiem sam jeden dzierży dzieło Chrystusowe i prawdy Chrystusowe. Wszelkie inne wyznania, o ile się różnią od Kościoła,

o tyle odbiegają od Chrystusa, więc błądzą. Równouprawienie prawdy z błędem, to non-sens. Kościół dlatego zapatrywania błędne musi napiętnować jako takie i w myśl Chrystusową starać się odwrócić od nich ludzi. (Jeżeliby twój brat zgrzeszył przeciwko tobie... powiedz Kościołowi, a kto nie słucha Kościoła, niechaj ci będzie jako poganin i celnik.) Dzieje się to w ten sposób, że rzuca Kościół klątwę na tych wszystkich, co rozmyślnie i upornie głoszą zdania sprzeczne z nauką kościelną.

Inny jednak stosunek Kościoła do osób mniej świadomie błędzących. Tutaj od chrześcijan należy rozróżnić pogan i żydów jako takich, co jeszcze nie należą do jurysdykcji Kościoła. Względem pogan i żydów Kościół nie ma i nie rości sobie żadnego prawa, chyba do nauczania ich wiary prawdziwej, znowu z nakazu Chrystusa. W szczegółach zaś nie wolno ani Kościołowi ani nikomu innemu mieczem, przemocą nawracać. Postępowanie baronów niemieckich wobec Słowian w średniowieczu, Krzyżaków wobec Prusaków i Litwinów, spotkało się z wyraźnem potępieniem na soborze kostnickim.

Chrześcijanie zaś wszyscy czy katolicy czy odstępcy należą do Kościoła jako ochrzczeni. Co do nich Kościół ma obowiązek czuwać nad tem, aby trzymali się prawdziwej nauki Chrystusowej, względnie karami zmuszać do tego, a w danym razie z społeczności Chrystusowej nawet wyłączyć. Dzieje się to miano-

wicie wtedy, kiedy upornie trwają w swoim błędzie. Wtedy też w ścisłym znaczeniu są heretykami. Nadmieniam jednak, jak wyżej mówiłem, że Kościołowi kary przysługują duchowne, zależne więc od dobrej woli tych, którzy je uznają. Do pojęcia herezyi należy zatem nietylko fakt zbłądzenia w wierze, ale także uporczywe trwanie przy błędzie. Wielu z dzisiejszych protestantów a osobliwie anglikanów i prawosławnych nie można wliczać do tej kategorii, bo choć trwają w błędzie, niema u nich złej ani uporczywej woli. Wielu z nich tak usposobionych, że gdyby im podyktowało sumienie, iż Kościół instytucją Chrystusową, zostaliby katolikami.

Innego znowu rodzaju tolerancya, jaką wykonuje państwo.

Państwo naturalne, opierające się na zasadach prawa naturalnego, nie jest powołane ani obowiązane, troszczyć się o zasady wiary, wogóle o stosunek swych członków do Boga, bo ta sprawa pozostaje poza jego zakresem. Zasadą więc też tutaj nie tolerancya, ale zupełna wolność religijna. Jednak ulega pewnemu ograniczeniu. Jak wiadomo, samo prawo natury stawia pewne granice nieokiełznanej swobodzie, które znajdują swe odbicie w sumieniu ludzkim. Prawo natury zakazuje grabić, kraść, zabijać, nakazuje sprawiedliwość, poszanowanie dla starszych itp. Wierzeń więc sprzecznych z prawem natury państwo znosić nie potrzebuje, a nawet nie może. Nie wolno

mu jednak prześladować wierzenia samego, jeno w niem ma zabraniać i zwalczać te cechy, które sprzeciwiają się wyraźnie prawu natury. Kiedy n. p. powstała sekta zabijająca dzieci, aby im zapewnić zbawienie, z pewnością państwo miało prawo i obowiązek zabronić jej uczynków zbrodniczych. — Dalej państwo ma w danym razie obowiązek i prawo wydać pewne przepisy, aby członkowie poszczególnych wyznań religijnych siebie nie prześladowali i nie krzywdzili z tego powodu, aby nie obrażano wierzeń poszczególnych itp.

Niema zaś żadne państwo prawa, chociaż je sobie przywłaszcza, prześladować jakieś wyznanie za to, że sprzeciwia się pewnym urządzeniom państwowym, nie opartym bezpośrednio na prawie natury. Nie mieli n. p. Rzymianie prawa prześladować chrześcijan dla tego, że ci wzbraniali się oddać cześć boską cesarzowi czy geniuszowi cesarza. Nie miały prawa w nowszych czasach państwa więzić i dręczyć Kwejkrów za to, że wzbraniali się służyć wojskowo, boć żadne prawo natury nie nakazuje powszechnej służby wojskowej, chyba interes panujących. Nie miały Prusy prawa prześladować za niezastosowanie się do ustaw majowych, podyktowanych znowu nie prawem natury, lecz zasadą wszechwładzy państwa. Przeciwnie należałoby sobie postąpić. Jeżeli w państwie prawa przyrodzonego wyznanie powstanie, którego nauka sprzeciwia się ustawie, nie opartej na prawie natury lub na wzglę-



dzie pokoju wzajemnego między wyznaniem, znieść lub zmienić winnoby rzeczoną ustawę. Nawet wzgląd na całość i bezpieczeństwo nie mógłby tu stanąć na przeszkodzie; państwo ma powód i prawo bytu, o ile służy człowiekowi. Skoro zaś przestanie mu służyć a stanie się mu tyranem, wewnętrzny powód bytu jego upada.

Państwo chrześcijańskie uważa się jako hierarchiczne uzupełnienie Kościoła, zapewniające swym obywatelom dobrobyt, bezpieczeństwo i cele przyrodzone, a tem samem przygotowujące ludzi do społeczności nadprzyrodzonej. Takie państwo pozostawia oczywiście troskę o najważniejsze zadanie człowieka, o zbawienie Kościołowi. Samo z własnej inicjatywy nigdy nie miesza się do niego. Czyni to dopiero za wezwaniem Kościoła wyraźnem lub domyślnem. Ale i tu jeszcze w takiej tylko mierze, w jakiej je Kościół upoważnia. Państwo więc chrześcijańskie ma na oku nietylko bezpieczeństwo i dobrobyt obywateli, ale także Kościoła jako takiego, o ile to naturalnie w jego mocy. Dobrobyt zapewnia wtedy, jeżeli udziela środków materialnych, o ile potrzebuje ich Kościół na budowanie świątyń, klasztorów, na wyposażenie biskupów i duchownych<sup>1)</sup>. Bezpieczeństwo zaś Kościoła prowadzi je do tego, że broni Kościoła przed wrogami zewnętrznymi

---

<sup>1)</sup> Mowa tu o potrzebie rzeczywistej.

i wewnętrznymi, t. j. nie pozwala szerzyć zapatrywań heretyckich, ani odrywać się od Kościoła. Przyznaje nawet pewien wpływ Kościołowi na sprawy państwowe czysto świeckie, a to np. przez udział biskupów już z charakteru ich godności w izbie wyższej itp. Zewnętrznie stosunek do Kościoła ten ujawnia się pewnym charakterem urzędowym, który otrzymują piastuni godności kościelnych.

Z drugiej strony i Kościoła obowiązki względem takiego państwa przechodzą granicę zwykłej lojalności. Kościół ma obowiązek państwo takie popierać wszelkimi siłami, jakimi rozporządza, o ile godność duchowna na to pozwala. Czynię to zastrzeżenie ze względu na to, że np. nie zdaje mi się, aby licowało z godnością Kościoła, obłożyć klątwą jakichś wrogów tego państwa z tego jedynie powodu, że względem niego usposobieni nieprzyjaźnie. Nie idzie wszakże jeszcze za tem obowiązek popierania każdego rządu tego państwa. Przedewszystkiem Kościół winien modlić się za to państwo. Dalej zachęcać i nawoływać obywateli do t. z. cnót czynnych, aby w miarę możliwości i zdolności brali udział w życiu publicznem, społecznem, kulturalnem, aby wyrabiali indywidualność i samodzielność w sobie, a nie dali się owładnąć demagogom itd. Nadto ma obowiązek ostrzegać kierowników państwa, gdyby zamierzali zboczyć od drogi przepisanej prawem Bożem i kościelnem. W razie zaś koniecznej i nagłej potrzeby, ma obowiązek wspierać

państwo materyalnie. Np. po wojnach za Jana Kazimierza papież, przychodząc Polsce z pomocą, kazali naczynia kościelne przetopić i oddać do skarbu.

To wszystko tyczy się Kościoła. Co zaś do wyznań obcych, niewątpliwie państwo nie ma prawa ich prześladować, skoro raz już są w kraju. Nie może także upośledzać ich zwolenników politycznie. Może jednak zabronić katolikom przechodzić na inne wyznanie; nie ma też prawa stawiać przeszkód Kościołowi w nawracaniu innowierców. Taki stosunek do wyznań obcych tłumaczy się tem po prostu, że państwo chrześcijańskie uważa Kościół za jedynie prawdziwy — dwóch prawd z sobą sprzecznych nie ma — że uważa siebie za uzupełnienie Kościoła. Małoby troszczyć się o bezpieczeństwo Kościoła, gdyby dozwoliło opuszczać go, małoby dbało o dobro obywateli, dozwalając im dla błędu opuszczać prawdę.

Tak samo państwo nie ma obowiązku ani nawet prawa, odliczywszy wypadki wyjątkowe, wpuścić wyznania obce w swe granice i tak rozerwać jedność wiary. Montesquieu mówi o tem: „Oto zasada podstawowa ustaw politycznych co do religii: Kto może wpuścić lub nie wpuścić jakiej nowej religii do państwa swego, nie powinien jej wpuścić, lecz skoro już przyjęta winien tolerować”. Nie mówię tutaj o niekorzyściach rozpadnięcia się narodu na kilka wyznań, skłóconych ze sobą. Jeżeli co, to dobitny przykład Niemiec wskazówką być

może, dokąd prowadzi utrata jedności wiary. Wszakże nam nie o kwestyą polityczną chodzi, tylko o zagadnienie prawne. Państwu nie wolno zgodzić się na szerzenie swobodne herezyi. Godząc się na taką propagandę, tem samem stawia na równi — czynem — błąd z prawdą, prawdziwą naukę Chrystusa z skażoną. Państwo takie już nie może zwać się chrześcijańskim. Skoro zaś jest niem, nie może dozwolić na szerzenie nauki pseudo-chrystusowej. To trudno. Z tego dylematu wyjścia nie ma.

Mówią, że prawda powinna sama zwyciężyć. Najprzód ten zarzut rozumowania powyższego bynajmniej nie dotyka, bo z tego, że prawda zwycięża, bynajmniej jeszcze nie wynika, aby państwo względem niej zachowywało się obojętnie. A nadto przyjęcie tej zasady w skutkach musiałoby doprowadzić do zniesienia wszelkich kar, bo cnota sama zwycięży. Żadne państwo tego nie czyni jednak. Jako przykład, że prawda zwycięża sama, przytacza się Polskę. To prawda, ale czyż mało rozdzielenia i klesk było w kraju? Przytem tolerancya u nas była nieczem innem, tylko dowodem słabości rządu. Wypędzać Aryanów, odbierać zaprzysiężone prawa dysydentom — to było bezprawie, ale nie mniej bezprawie było, wpuszczać herezyę do kraju.

Jeszcze mniejszą wagę ma zarzut drugi: że stosunkiem powyżej określonym państwa do kwestyi religijnych usprawiedliwia się wszelkie

prześladowania przeciwko Kościołowi. Dowód to ze skutku, więc już tem samem nie wiele ma mocy dowodowej. Trzeba po prostu przyjąć skutki. Owszem prześladowania byłyby usprawiedliwione, gdyby pochodziły z przeświadczenia sumiennego, że katolicyzm czy chrystyanizm zagraża prawdziwej religii. Gdzież jednak znajdziemy takie przeświadczenie? Prześladowania rzymskie, japońskie czy protestanckie najgroźniejsze pochodziły nie ze względów religijnych, lecz politycznych. Upatrywano w chrześcijaństwie katolickiem niebezpieczeństwo dla państwa, to znaczy dla wszechwładzy państwa czyli po prostu dla interesu panujących. A z powodów politycznych, jak wyżej mówiłem, nie wolno prześladować żadnej religii. Dalej w Rzymie i w Japonii istniała swoboda religijna najzupełniejsza. Protestantyzm zaś, dopuszczając wszelkiego wykładu Pisma św., winien też dopuścić tłómaczenia katolickiego. Tak samo liberalizm głoszący (niestety głoszący tylko) wolność, jakże może odbierać wolność katolikom?

Dzisiaj oprócz może Hiszpanii a pod pewnym względem i Rosyi oraz państw bałkańskich niema państwa chrześcijańskiego. Ale dzisiejsze państwa nie opierają się też na zasadzie prawa naturalnego. Stosunek ich do Kościoła przedstawia pewną mieszaninę resztek państwa chrześcijańskiego i państwa naturalnego. Nade wszystko zaś góruje pojęcie wszechmocy państwowej. Państwa dzisiejszej Europy uważają faktycznie Kościół za departament. O ile

to słuszne w stosunku do „Kościoła“ protestanckiego, nas nie obchodzi. Co do Kościoła katolickiego, zabrano mu majątki i przeznaczono wedle interesu panujących; godności duchowne obsadza się a przynajmniej próbuje się rozdawać podług interesu rządowego. Państwo dzisiejsze wyzyskuje Kościół do swych celów. Członków zaś Kościoła upośledza na każdym kroku. Pod tym względem Anglia oddaje sprawiedliwość katolikom, za to np. Prusy mają jednego ministra katolika tylko. Zakonów się zakazuje, nawet dzieci więzi, skoro przechodzą na katolicyzm, „bo nie chcą powiedzieć, kto je nawrócił“<sup>1)</sup>).

Tak tolerancya przedstawia się w teorii; innemi słowy Kościół nie jest nieograniczonej tolerancyi i wolności zwolennikiem, dopuszcza ją tylko pod pewnymi warunkami. W praktyce jednak i Kościół i katolicy nierównie bardziej znoszą mniemania obce od najświętszych liberałów. Wogóle odliczywszy wyjątki potwierdzające regułę, człowiek religijny daleko więcej ma uszanowania dla przekonań swych przeciwników niż odwrotnie; katolicka Austria i religijna Anglia za wzór służyć mogą tolerancyi. Francya maseńska i liberalna znowu prym trzyma w nietolerancyi i prześladowaniu wierzących, a Prusy protestancko-liberalne tylko z obawy może przed solidarnością katolików jej nie zdystansowały. Gdzie to prasa cieszy się

<sup>1)</sup> Nigdzie zapewne państwo nie nadużywa tak Kościoła jak na Węgrzech.

większą swobodą w sprawach religijnych, w postępowych Prusach czy w zacofanej Austrii lub Bawarii? Przy uniwersytecie berlińskim niema ani jednego katolika, choć 40 procent mieszkańców Prus to katolicy. Francya masońska pod wpływem żydowskim wzbraniała się ustanowić profesorem Brunetièra — wierzącego katolika. Na uniwersytecie wiedeńskim jest 131 profesorów i docentów żydów. Gdy rozeszła się wieść o rzekomem ustanowieniu biskupstwa w Berlinie nie dla nawracania protestantów nawet, lecz dla katolików, prasa protestancka i liberalna podniosła krzyk oburzenia, jakoby szło o palenie heretyków na stosie. Ale że w Austrii wszelkimi siłami i środkami szerzy się propaganda protestancka, że w Rzymie nawet pragnie się wykorzenić „bałwochwalstwo papieskie“, to w porządku. Pamiętamy jeszcze gniewy, że arcyksiążę Franciszek Ferdynand przyjął protektorat nad związkiem szkolnym katolickim; za to opieka książąt protestanckich nad lożami masońskimi całkiem naturalna. Zakonów katolickich zabrania się w krajach, gdzie „liberałowie“ są u steru; loż masońskich nie zakazuje Austria ani Bawaria. W nieskończoność możnaby przytaczać wypadki, świadczące bez wyjątku o tem, że nietolerancją jaskrawą grzeszą właśnie wrogowie Kościoła; katolicy zaś uprzejmość swoją dla nich posuwają nieraz aż do słabości. że przypomnę tylko udział w liberalnej Macierzy szkolnej w Królestwie.



## VI. Granice między Kościołem i państwem.

Dotychczas rozważaliśmy ogólnie kompetencye państwa i Kościoła. Jednak założenia swego nie dopełniliśmy należycie, poprzestając na tem ogólnem zakreszeniu. Należy nam więc rozpatrzyć szczegółowo zupełnie granice obu społeczności. Dotychczasowe wywody teorią, teraz chodzi o zastosowanie jej w praktyce, w skutki z niej płynące.

Rzecz prosta, że nie mamy tu na myśli wszelkich poszczególnych przypadków ani nawet wogóle wypadków pojedynczych. Nie zamierzamy pisać kazuistyki. Może tylko chodzić o pewne prawidła ogólne, na których opierać się godzi, aby sobie w każdym poszczególnym wypadku sąd wyrobić. Wykraczałoby także poza ramy niniejszej pracy, gdybyśmy chcieli rozgraniczyć także funkcye państwowe a samorządne społeczne. Uczyniliśmy to po części gdzieindziej<sup>1)</sup>. Dla tego tutaj ograniczymy się do określenia kompetencyi Kościoła. Nie znaczy to wszakże bynajmniej, jakoby państwo było już kompetentne wobec wszystkiego, cokolwiek znajdzie się poza tą rubieżą.

Kościół ustanowienie swe oraz ustrój, a więc i określenie kompetencyi ma od założyciela Chrystusa. Nauka Jego, objawienie najważniejszą stanowi zasadę dla określenia działalności Kościoła.

<sup>1)</sup> Ks. K. J. Kantak. Państwo, naród, jednostka. 1907.

Niektóre rzeczy wyraźnie Bóg zlecił Kościołowi. Na pierwszym miejscu należy tutaj położyć nauczanie wiary św. (Nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je... nauczajcie je chować wszystko, com wam przykazał.) A więc mamy na myśli udzielanie Sakramentów, nabożeństwo publiczne, instytucje religijne jak zakony, duchowieństwo itp., władzę prawodawczą, sądowniczą w obrębie Kościoła.

Co do spraw innych, nieporuszonych przez Chrystusa Pana, do kompetencji Kościoła rzeczy należą służące powyżej wymienionym zadaniom Kościoła n. p. majątki. Wreszcie zaliczają także do rzeczy, należących do działalności kościelnej, sprawy przyznane z biegiem czasu, n. p. wyjęcie duchowieństwa od obowiązku podatków i t. p. Wszystko to zowie się sprawami duchownymi.

Rzeczy przyznane z biegiem czasu Kościołowi a kiedyindziej znowu mu odjęte, opierają się na t. zw. prawie historycznem; są wyrazem właściwie chwilowego układu stosunków. Z istoty swej bynajmniej nieduchowne, w średniowieczu oddane Kościołowi, znalazły miejsce w prawie kanonicznem. Dzisiaj zresztą straciły znaczenie praktyczne. Wogóle przez bezprawia międzynarodowe popełniane bezustannie, prawo historyczne faktycznie przestało istnieć. To też dzisiaj t. zw. prawu międzynarodowemu (*jus gentium*) odmawia się charakteru prawa, kiedy tylko wyraża bez-

prawie — stosunek wzajemny chwilowych potęg.

Za to dwie pierwsze kategorie duchowne są z istoty swej i nigdy nie przestaną być duchowne, Kościół domaga się w nich prawa rozporządzania.

Co do spraw bezpośrednio przekazanych od Chrystusa, tych nie wolno odbierać ani ograniczać, choć też za walki kulturalnej zdarzały się wypadki, że wytaczano proces za odmowę rozgrzeszenia. Zowią się czysto duchowne.

Za to na mieszane, t. j. służące pierwszym, wszechwładza państwowa i jej uczeni rzucają się z zawziętością. Powiadają, że Kościół nie ma do nich prawa, bo nie jest z tego świata królestwo Chrystusowe. Zarzut ten oklepany ciągle powraca. „Królestwo moje nie jest z tego świata“ oznacza tylko, że cele jego nie są z istoty swej celami świeckimi, ale nie znaczy, aby nie miało posługiwać się środkami świeckimi. Chrystus sam ustanowił wszakże Kościół widzialny. Zapewne królestwo jego nie jest z tego świata, ale jest w tym świecie, dla tego i środków z tego świata musi używać.

Zupełnie zaś bezmyślne, niekatolickie, bo protestanckie, jest utożsamianie duchowości z niewidzialnością. Niedorzeczność tego twierdzenia zbyt wyraźna, że nie potrzeba jej dowodzić.

## VII. Zadanie nauczycielskie Kościoła.

Często dzieli się władzę a raczej kompetencye Kościoła na trzy działy: nauczycielstwo, służba i rząd (magisterium, ministerium, regimen). Podział ten niedokładny. Nauczycielstwo bowiem albo nakłada innym obowiązek słuchania; wtedy już rządem; albo nie nakłada go, ale wtedy nie urzędem. Właściwie więc kompetencya Kościoła na dwa rozpada się działy: rząd i służbę. Jednak w rządzie odrębne nieco stanowisko zajmuje urząd nauczycielski. Dla tego pomówimy o niem oddzielnie.

Mówiąc o nauczycielstwie jako o dziale czynności swej, oczywiście Kościół nie ma na myśli wykładu nauk świeckich, tylko wiary i moralności oraz wszystkiego, co do nich należy. Kościół więc ma prawo wydawać przepisy, ogłaszać dogmaty, potępiać nauki, o ile to uzna za pożyteczne. Dla tego n. p. sprzeciwiała się zasadom katolickim propozycja Hohenlohego jako premiera bawarskiego roku 1869, aby rządy „katolickie“ wystąpiły przeciw zamierzonemu dogmatowi o nieomyślności Papieża.

Ale nie tylko wyroki w wypadkach nadzwyczajnych, także i codzienne nauczanie religii należy do Kościoła i wyłącznie do Kościoła. Niesłusznie państwo przywłaszcza sobie monopol szkolny w jakimbądź przedmiocie. Kompetencye państwa względem szkoły dwie obejmują rzeczy: dostarczać środ-

ków materialnych oraz wymagać pewnych wiadomości od swych urzędników. Pozatem wszelkie mieszanie się do szkoły sprzeciwia się prawu przyrodzonemu. Monopol państwowy zgola potępiony. „Całe szkół publicznych kierownictwo, w których wychowuje się młodzież państwa chrześcijańskiego... może i winno należeć do władzy świeckiej a i tak należeć, aby żadnej innej powadze nie przysługiwało prawo mieszania się do karności szkolnej w kierownictwie nauk, w stopni udzielaniu, w mianowaniu lub potwierdzaniu nauczycieli<sup>1)</sup>). Pomimo potępienia tej zasady w Prusach, państwo przywłaszczyło sobie monopol udzielania nauki za wyłączeniem wszelkich innych czynników. Sąd najwyższy rzeszy w Lipsku r. 1907 orzekł wyraźnie, że państwo jedynie i wyłącznie rozporządza nawet w nauce religii; w r. 1874 ten sam trybunał wypowiedział, że udzielanie religii przez księdza, nieuprawnionego przez rząd, to zbrodnia zuchwałego przywłaszczenia sobie urzędu i zakłócenia domowego pokoju.

Więcej jednakże praw przysługuje Kościołowi w zakresie szkolnym. W państwie, urządzonem czy to na zasadach prawa przyrodzonego czy też prawa Bożego i kościelnego, szkolnictwo przysługuje każdemu, kto chce i kto znajdzie uczniów, zupełnie tak samo jak handel lub gospodarstwo. Państwo winno jak

<sup>1)</sup> Syllabus Piusa IX.

nad wszystkim tak i tutaj mieć ogólny nadzór, aby w szkołach nie prowadzono propagandy przeciwnej łaadowi przyrodzonemu lub Bożemu, wreszcie miłości wzajemnej. Kościół zaś w państwie naturalnem ma prawo troszczyć się o szkoły katolickie, t. j. utrzymywane lub odwiedzane przez katolików. Co do tych przysługuje mu w nich nauka religii oraz nadzór nad innemi naukami, aby nie stawały w sprzeczności z religią. Co do szkół niekatolickich może tylko baczyć, aby w nich nie uwłaczano Kościołowi i nie przedstawiano go kłamliwie, słowem prawo ma wymagać tego samego poszanowania godności, jaka należy się każdej innej instytucyi, każdemu innemu człowiekowi.

W państwach zaś katolickich oczywiście nie może się również mieszać do szkół immowierczych, przysługuje mu jednak prawo uważać, aby szkolnictwo całe kierowało się duchem katolickim. W szczególe Kościołowi jedynie upoważnienie należy przyznać, aby mianował i składał z urzędu wszelkich nauczycieli religii od najniższego do najwyższego bez wyjątku. W innych naukach prawa tego nie ma, ale może n. p. zakazać uczniom słuchać jakiegokolwiek profesora w jakimkolwiek przedmiocie, o ile wykacza przeciw prawdzie katolickiej.

Tak daleko nauka katolicka co do stosunku Kościoła do szkoły. Przywłaszczenie sobie nauki zaś religii przez państwo należy napię-

tnować jako sprzeczne z prawem Boskiem i kościelnem.

„... Skąd rząd ma prawo do ogłaszania nauki Chrystusa Pana? Czyż Zbawiciel świata dał to posłannictwo rządowi świeckim, czyż Piłata, Heroda, lub cesarzów rzymskich z niem wyprawił do całego rodu ludzkiego a nie Apostołów świętych? Czyż później to posłannictwo i połączone z niem prawa przelali Apostołowie na rządy świeckie? Czyż przeciwnie nie ogłaszali tej nauki wbrew woli, wbrew zakazom władzy politycznej? Jakże tedy ta władza może upoważniać innych do udzielania nauki religii, jeśli sama tego prawa nie posiada? Jakże rząd turecki mógłby przez swoich apostołów nauczać religii chrześcijańskiej a rząd protestancki katolickiej? ...Nadto tę naukę religii każe udzielać państwo „do swoich celów“, a zatem politycznych. Religia przeto chrześcijańska ma być narzędziem służącym bałwanowi państwa. Skoro się to narzędzie zużyje, stanie niepotrzebnem, zbytecznem, może być także odrzucone, wypędzone z kraju.

Powtóre chociażby rząd, który sobie takie wyłączne panowanie nad szkołą przyznaje, był czysto katolickim, to jednak rzeczy w zasadzie nie zmienia; może przywłaszczone sobie prawo wykonywać dla Kościoła względniej, łagodniej, zawsze jednak przywłaszcza sobie prawo, którego nie ma, i krzywdzi Kościół, do którego należy. Tymczasem rząd,



o którym była mowa, jest z zasady, z prawa, pod względem religijnym obojętny. Faktycznie jest prawie protestanckim, bo władzę polityczną dzierżą po największej części protestanci, lecz z prawa ma być obojętnym. Jakże tedy państwo, które się do żadnej nie przyznaje religii, może pewnej nauczać religii przez osoby do tego przez siebie upoważnione? W każdej nauce religii najgłówniejszą rzeczą jest nauka dogmatyki, wykład i zrozumienie dogmatów, które istotną stanowią różnicę pomiędzy rozmaitemi religiami i wyznaniem. Ten sam tedy rząd ma w jednej szkole nauczać, że jest siedem sakramentów, a w drugiej, że tylko dwa, w jednej, że pod postaciami wina i chleba w Najświętszym Sakramencie jest prawdziwie i rzeczywiście utajony Zbawiciel świata, a w drugiej, że się tym tylko staje przez pożywanie w Komunii, w trzeciej znowu, że te postacie mają tylko znaczyć ciało i krew Jego; w jednej naucza, że Chrystus Pan jest drugą osobą Trójcy Przenajświętszej, prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, a w drugiej, że był tylko człowiekiem jak wszyscy inni ludzie, a w żydowskiej, że był zwodzicielem, świętokradzcą i t. d. Jakże takiemu różnorodnemu zadaniu zadość uczynić? Byłoby to rzeczą śmieszną, gdyby nie było tragiczną<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Ks. Janiszewski.

Jeżeli więc wszelkie mieszanie się państwa do nauki religii uważać należy za nadużycie: cóż dopiero powiedzieć o tem, że państwa nawet nie wahają się wpływać na wychowanie i kształcenie duchowieństwa. Prawda, że same nie ustanawiają profesorów po seminariach duchownych, ale roszczą sobie prawo potwierdzania ich. Przepisują nieraz, jakie kwalifikacye posiadać muszą kandydaci do stanu duchownego np. dyplom dojrzałości. Nawet swego czasu zaprowadzono osobny egzamin „kulturalny”. Rozumiemy dobrze, że w pewnych warunkach mieć państwo może pewne wątpliwości co do niektórych profesorów, pewne życzenia co do ogólnego wykształcenia duchowieństwa w naukach świeckich. W takim razie należy się przyjacielsko porozumieć z biskupami. Nawet „barbarzyńska” Rosya, mająca całkiem 10% katolików, uważała za stosowne uporządkować sprawę wstępowania do seminaryów i pobierania tam nauk w porozumieniu z Kościołem.

Tłomaczy się taki stosunek tem, cośmy rzekli wyżej o stanowisku Rosyi względem Kościoła. Rosya mimo wszystko ostatecznie państwo chrześcijańskie. Że jednak władza kościelna istotnie przeszła na cesarza, więc całe państwo przybrało charakter teokratyczny. Wpływ zaś biurokracyi, nawiasem mówiąc niemieckiej, sprowadził powoli Cerkiew do roli policyjnej. Wskutek tego rozpoczęto prześladowania tu i owdzie.

## VIII. Rząd w Kościele.

Do rządu w Kościele należy najprzód nauczanie, o którym już była mowa. Dalej należy władza potrójna: prawodawcza, wykonawcza, sądownicza.

Przedewszystkiem więc Kościół prawo ma w zakresie swoim wydawać przepisy obowiązujące wszelkich wiernych. Nie tylko w zakresie ściślejszym wiary i obyczajów, ale we wszystkim, co odnosi się do jego kompetencji, o której rozmiarach i granicach jużśmy rozwiedli się wyżej. Państwo tutaj nie ma praw żadnych. Przedewszystkiem nie wolno mu opatrywać przepisów kościelnych swoim *placet*. Naturalnie państwo chrześcijańskie winno nie odmawiać Kościołowi poparcia władzy świeckiej, gdyby zażądał tego. Ale samo rozstrzygać o tym w żadnej formie i pod żadnym pozorem nie może. Dzisiaj to *placet* istnieje jeszcze jakby na drwiny i szyderstwo z kraju katolickiego i z większości parlamentarnej w Bawaryi. Inną formą jest *veto*, które próbował położyć w swoim czasie Hohenlohe przeciw dogmatowi nieomyłności. U nas w Polsce oczywiście także wyłonił się pomysł podobny w wieku dwudziestym. Ochrzceno go dźwięcznym mianem: kontrola narodowa. Ta tylko różnica zachodzi między *placet* a *veto*, że jedno odnosi do ustawy, a drugie do osoby, kiedy kontrola narodowa połączyć pragnie oba.

Veto to zakładają rządy, gdy im niemiłe osoby otrzymać mają godności duchowne. Kościół gdzieindziej konkordatem przyznał podobne prawo celem uniknięcia gorszych jeszcze wypadków. Jednak pamiętajmy, że przywłaszczają sobie państwa, mieniające się katolickimi, veto i przy wyborze Papieża zupełnie bezprawnie.

Wszelkie takie pokuszenia wyraźnie Kościół potępił: „Władzy świeckiej, nawet wykonywanej przez zwierzchnika niewiernego, prawo przysługuje pośrednie i ujemne w sprawach religijnych, prawo przysługuje jej, prawo apelacyi zwane *abusu*”<sup>1)</sup>.

„Prawo” to dozwala od rozstrzygnięcia sądu duchownego w sprawach duchownych odwołać się do trybunału państwowego, a więc przedstawia ograniczenie władzy sądowniczej w Kościele. Trudno nazwać to „prawo” inaczej jak otwartem nadużyciem. „Prawo” apelacyi *abusu* mianowicie w modzie było pod koniec wieku XVIII i XIX.; dzisiaj już wszędzie upadło a trybunał ustanowiony na ten cel w Prusiech r. 1873 ostatnią był próbą wskrzeszenia. Opatrzono je w ten nadto przepis, że apelacyę może wznieść administracya państwowa, gdy nie czyni tego pokrzywdzony a wymaga dobro publiczne. Trybunał ten zresztą okazał całą doskonałość ustawodawstwa i sądownictwa kościelnego, bo nie miał ani jednej sprawy.

---

<sup>1)</sup> Syllabus Piusa IX.

Już nieraz wspominaliśmy, że państwo zupełnie bezprawnie pociąga do służby wojskowej wszystkich bez wyjątku zdolnych broń nosić. Jeżeli jakie państwo nie może się ostać bez przymusu wojskowego, widać, że sprzeciwia się byt jego prawom naturalnego ładu rzeczy i stosunków. Takie państwo należy zlikwidować. Wszakże nie da się zaprzeczyć, że każdy może sobie dobrowolnie nałożyć obowiązek służby wojskowej, że więc mogą uczynić to obywatele wszyscy — jednak tylko dla siebie, nie dla swoich dzieci. Bądź co bądź wszakże wyjęci z pod owego przymusu być winni zawsze i z pewnością duchowni. Wyjęci dlatego, że rozporządza nimi Kościół. Pod tym względem państwa europejskie grzeszą ciężko. Francyi brak ludności i smutne położenie nie uniewinnia bynajmniej. Tutaj należy podnieść ustawę rosyjską, uważniającą wszelkich duchownych, jako prawdziwie chrześcijańską. Prusy znowu czynią niejako łaskę, przekazując duchownych do którejś rezerwy — znowu w myśl wszechwładzy państwowej.

Jak Kościołowi wyłącznie prawo przynależy, troszczyć się o duchownych, tak i Kościół sam jeden pieczę ma nad osobami poświęconemi Bogu po klasztorach. Ze stanowiska prawa już nie tylko chrześcijańskiego, ale przyrodzonego klasztory mają takie same upoważnienie, jak wszelkie inne stowarzyszenia. I to nie tylko klasztory poświęcone cnotom czynnym n. p. nauczaniu i miłosierdziu, które uznawają nie-

którzy uprzejmi ludzie i rzekomi przyjaciele Kościoła, ale tak samo bogomyślne jedynie. Wolno wszystkim a raczej każdemu stowarzyszać się do pewnych celów, ale ludzie stowarzyszący się, aby się modlić, naraz postępują sobie bezprawnie! Co to państwo, co to kogokolwiek obchodzi, jakie towarzystwo zakładają obywatele, o ile nie wykracza przeciw kodeksowi karnemu? Wszelkie przeszkody pod tym względem wytłumaczyć tylko można panowaniem łoży w odnośnych krajach, zorganizowanej armii liberalizmu, zięjącej nienawiścią do Kościoła.

Pozostają jeszcze majątki kościelne. O nich mówiłem już obszernie na innem miejscu<sup>1)</sup>. Tutaj powtarzam krótko treść. Jak każde stowarzyszenie, tak Kościół ma prawo nabywać, dzierżyć i zarządzać wszelkiego rodzaju majątkami. Państwo bezprawnie postępuje sobie, zagarniając majątność kościelną. Ponieważ własność kościelna nie podlega przedawnieniu, więc też Kościół ma prawo żądać każdego czasu zwrotu majątków swoich bez względu na to, w czyjem obecnie znajdują się posiadaniu. Wyjątek stanowią, rzecz prosta, te kraje, gdzie Papież zrzekł się wyraźnie majątków kościelnych jak w Francyi i Saksonii<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Ks. K. J. Kantak. Państwo, naród, jednostka.

<sup>2)</sup> W Saksonii za czasów reformacyi zabrano te tylko majątki kościelne, których dzierżyciele przeszli na protestantyzm, w innych krajach protestanckich wszystkie.

## IX. Służba Kościoła.

Kościół służy ludzkości tem, że wie dzie ją do zbawienia. Jako środki ku zbawieniu Chrystus ustanowił sakramenty. Służba więc kościelna obejmuje udzielanie sakramentów, a w drugiej linii sakramentaliów, środków łaski, ustanowionych przez Kościół.

Zdawaćby się powinno, że państwo, że rząd, który zresztą nie myśli nieraz wcale o tem, aby służyć ludziom, tylko panować chce nad nimi, chyba nie będzie się wtrącał do sprawowania sakramentów i sakramentaliów. Doświadczenie jednak pokazało, że niema takiej rzeczy, do którejby biurokracya nie wścibiła swej nieproszonej „opieki“.

Sakrament chrztu na ogół wolny od troski państwowej, tak samo bierzmowania, pokuty, Ciała i Krwi Pańskiej, ostatniego namaszczenia. Ale i to nawet względnie tylko. Kilka lat temu Turczynka w jakimś szpitalu paryskim życzyła sobie, aby ochrzcić jej dziecko. Zakonnica to uczyniła. Sprawy nie ukrywano. Skoro dowiedział się o niej zarządca szpitala, wydał rozkaz, aby na przyszłość po szpitalach nie chrzczono dzieci. Świeżo dopiero dzienniki przyniosły wiadomość, że żołnierzowi w lazarecie odmówiono ostatnich sakramentów — także we Francyi — pod pozorem, że nie zapisał swego życzenia, wstępując do szpitala, w protokule.

Takie wypadki świadczą, że biurokracya przypisuje sobie upoważnienie do wszystkiego



— tylko nie zawsze raczy się zajmować wszystkim, czasem pozostawia coś z łaski innym.

Za to nieustannie miesza się w sakramenty kapłaństwa i małżeństwa. O wkraczaniu w prawa kościelne przy kapłaństwie mówiliśmy poprzednio. W sprawach małżeńskich dzieje się to przez ślub cywilny.

Małżeństwo chrześcijańskie sakramentem. Dopełniają go nowożeńcy przyrzeczeniem wzajemnem. Ksiądz tylko świadkiem z strony Kościoła. Małżeństwo nierozrwalne. Oto nauka Chrystusa i Kościoła.

Małżeństwo wszelkie kontraktem. Zawierają go nowożeńcy przyrzeczeniem przed urzędnikiem państwowym. Małżeństwo mogą rozwiązać. Taka nauka liberalizmu państwowego.

Która słuszną i którą mamy wybrać, nie potrzeba chyba dowodzić. Tu tylko jedno zaznaczę. Nigdy Kościół nie zaprzeczał, że małżeństwo także cywilne pociąga skutki za sobą. Te sprawy majątkowe, spadkowe itp. państwo może uregulować według własnej woli.

Rzecz prosta, że ślub cywilny w istocie to nie ślub wcale, tylko formalność, bez żadnych skutków dla sumienia. Kościół toleruje go, chcąc uniknąć gorszych rzeczy. Bez ślubu kościelnego pozostaje pożycie wspólne zwykłym życiem „na wiarę“.

W Austrii ślubu cywilnego nie ma przynajmniej dla katolików, nie ma go i w Rosyi. Istniał w Królestwie Polskiem do r. 1831, bo sejm warszawski wniosek rządu odrzucił kilka-

krotnie, aby znieść ślub cywilny. Więc dopiero Mikołaj I. po zgnieceniu powstania rozporządził, że jedynie ślub kościelny obowiązuje katolików. Postanowienie to stoi wyżej od austriackiego, dopuszczającego ślub cywilny warunkowy. Smutno powiedzieć, że monarcha niekatolicki więcej miał w tej sprawie poczucia chrześcijańskiego niż naród katolicki polski.

W Prusiech śluby cywilne oczywiście istnieją.\* Nawet duchownego, dającego ślub kościelny przed cywilnym, karze się grzywną. Niedawno dopiero uczyniono wyjątek dla ślubów na łożu śmierci.

## X. Konkordat.

Określiliśmy wystarczająco prawa, kompetencje i zakres Kościoła. W życiu praktycznym spotykamy mnóstwo wypadków, których nie zdoła przewidzieć teoria. Nadto układ stosunków, zbieg okoliczności wymaga nieraz, że Kościół czegośkolwiek ustępuje z swoich praw, nie chcąc narazić się na gorsze straty. Znajdujemy od czasu do czasu konflikty w sprawach konkretnych między Kościołem a pewnym rządem. Otóż ażeby takim wypadkom zaradzić, ażeby w ogólności w dobry sposób unormować stosunek między Kościołem a państwem, na to służą układy szczególniejsze zwane konkordatami.

Pomiędzy poszczególnymi państwami konieczność się okazała, żeby pozawierać układy

i konwencye rozmaite n. p. handlowe a to dla tego, że obywatele pewnego kraju mają przeróżne interesy z obywatelami drugiego; z nich wywiązują się spory, powstawają zagadnienia prawne, wątpliwości itp. Układ je reguluje. Tembardziej spotyka się potrzeba konwencyi między państwem i Kościołem, bo przecież obywatele pierwszego należą zarazem do drugiego. Obszar zaś terytoryalny Kościół obejmuje ten sam co państwo (że większy, o to tutaj nie chodzi).

Konieczność konkordatów więc naocznie się wykazuje. Możliwy się odwołać także na historycę, która w ciągu wieków zmuszała interesentów do tego, aby zawierali układy ze sobą.

Konkordat większość kanonistów określa jako układ zobowiązujący zarówno obie strony<sup>1)</sup>. Ta zachodzi jednak różnica pomiędzy nim a innemi kontraktami, że kontrahenci wprawdzie niezależni od siebie, ale nie są sobie równi: Kościół bowiem wyżej stoi niż państwo. Konkordat zawiera się na czas nieograniczony. Zmiany mogą w nim nastąpić jedynie za zgodą obustronną; oczywiście każdej stronie prawo przysługuje wypowiedzieć go, gdyby miał sprzeciwiać się jej istotnym interesom.

---

<sup>1)</sup> Niektórzy utrzymują, że jest przywilejem wydanym jednostronnie przez Papieża. Podług tego mniemania tylko Papież ma prawo zmienić lub wypowiedzieć, także jednostronnie.

Pomiędzy liberalnymi i protestanckimi prawnikami już od dawna błędne zupełnie w tej mierze pojęcia się rozpowszechniły. Uważają państwo za wszechwładne. Na tej błędnej podstawie opierając się, poczytują konkordaty jako ustawy wewnętrzno-państwowe, wydane celem uregulowania spraw religijnych. Dlatego też mają bardzo za złe katolikom wierzącym, że nie załatwiają tych spraw bezpośrednio z „swojem“ państwem, tylko za pośrednictwem „obcego“, panującego w Watykanie. Przeto mniemają, że państwo ma prawo zmienić ustawodawstwo religijne na drodze bądź prawodawczej bądź wykonawczej, nie pytając wcale Papieża.

Z mniemaniem tym nie będziemy się rozprawiać. Założenie jego: wszechwładza państwa, mylnie jest, błędne więc też i wnioski<sup>1)</sup>.

Raczej rozpatrzymy jeszcze materye, na które konkordat może się rozciągać. Układ taki zazwyczaj obejmuje pewne ustępstwa, które Kościół czyni rządowi państwowemu. Otóż nie ulega wątpliwości, że Kościół nie może czynić ustępstw w rzeczach zasadniczych n. p. w wykonywaniu sakramentów; jedynie zdolny oddać państwu pewne sprawy drugorzędne, zmienne odpowiednio do potrzeb chwilowych. Tudotąd należą n. p. porozumienia co do liczby i organizacyi dyecezyi lub parafii, liczby świąt obowiązkowych, majątków ko-

---

<sup>1)</sup> Por. A. C. Bajkow: *Sowriemiennaja mieżdunarodnaja prawosposobnost' papstwa*. Pietierburg 1904.

ścielnych, spraw osobistych itp. Najważniejsze ustępstwo w tej mierze niewątpliwie Papież czyni, pozwalając mianować biskupów rządowi. Mianowanie to wprawdzie jest tylko prezentacją i bywa przyznane jedynie krajom katolickim, ale mniej lub więcej niechybnie prowadzi na tron kandydata rządowego, co nieraz nie wychodzi Kościołowi na dobre.

Państwo może udzielić praw i przywilejów rozmaitych, ile że urządzenie jego nie polega na prawie przyrodzonym ani pozytywnem. W rzeczywistości jednak zwykle przyznaje bardzo mało Kościołowi. Na ogół zapewnia mu tylko spokojne posiadanie reszty praw a i tego dotrzymuje rzadko kiedy.

Widzimy, że konkordaty niezawsze przynoszą Kościołowi korzyści. Nasuwa się więc pytanie: pocóż Kościół je zawiera? pocóż ustępuje pewnej części praw swoich? Czy nie byłoby lepiej, gdyby nie przyznawał niczego rządowi a przynajmniej trzymał się zasady: *do ut des*. Na to odpowiedź: Kościół postępuje sobie tak z konieczności. Rządy mają siłę materialną, Kościół nie posiada jej. Dalej zważmy jeszcze drugą okoliczność. Nie przyznaje Kościół, bo nie może, rządowi niczego ze swoich praw podstawowych, tylko raczej rzeczy drugorzędne. Celem Kościoła dusz zbawienie. Wobec tego wszelkie korzyści doczesne maleją, jakkolwiek wielką wagęby miały w rzeczy porządku ziemskim. Kościół nie może się zawałać, mając do wyboru utratę

jednej duszy a całego majątku swego. Dlatego unikając gorszego złego, wybiera mniejsze; woli wyrzec się rozmaitych dogodności, byle w spokoju mógł spełniać zadanie naznaczone przez Chrystusa.

Inna atoli sprawa, czy konkordaty i czy ustępstwa ze strony Kościoła przynoszą istotny pożytek państwu. Kto z nich korzysta, to rząd, tj. biurokracye, kamaryle i wszyscy związani z niemi, doskonale przy tem załatwiają swoje interesy czy swoją zadowolają chęć panowania. Trudno jednak powiedzieć, aby ci, co składają państwo i dla których istnieje ono prawowicie i z woli Bożej tj. rzesza ludności pracującej, miała cokolwiek z tego. Tak n. p. bogate biskupstwa czeskie stały się synekurą i środkiem wyreparowania fortun podupadłych magnatów — dzięki temu, że rząd mianuje biskupów. Kościół traci swoje prawa a ludność odstręcza od siebie. Pokazuje się więc znowu, jak zawsze, że interes Kościoła jest ten sam, co warstw ubogich i uciśnionych, że ograniczenie swobody Kościoła pociąga za sobą zmniejszenie praw i wolności człowieka. Obie pozostawają do siebie w stosunku zależnym a w odwrotnym do wszechwładzy państwa i panowania klas rządzących.

Wolność Kościoła to interes społeczeństwa.

To też dalszy układ stosunków zależy będzie od dalszego rozwoju lub upadku wszechwładzy państwowej. Od czterech wieków wzrasta coraz. Złamała wszelką organizację

społeczną, sproszkowała ludzi, wytraciła hierarchię w społeczeństwie. Teraz liberalizm miota się na Kościół, aby złamać ostatnią i najmocniejszą ostoję prawa Boskiego i swobody ludzkiej. Że jej nie zwycięży, to wiemy, ale i to, że jeszcze czekają nas ciężkie walki. Oto spadkobierca liberalizmu socjalizm nadchodzi a z nim jeszcze większe poniżenie Kościoła i wolności. Czy zbliżamy się do tego ostatecznego upadku ludzkości, które Leontiew widzi w Apokalipsie?

## XI. Zakończenie.

Patrząc okiem nieuprzedzonym na stosunki pomiędzy Kościołem a państwem a raczej rządami państw dzisiejszych, widzimy, że rządy daleko więcej sobie przywłaszczają wobec Kościoła, niż im się należy. Nie sam Kościół na tem cierpi. W nie mniejszej mierze cierpią obywatele, którzy być zdają się tylko na to, aby służyć swym potem i krwią rządów i nielicznym grupom stojącym u steru. I nasuwa pytanie się mimowoli, dlaczego Kościół znosi łamanie praw swych i krępowanie a wypaczanie posłannictwa swego. Kościół znosi, bo musi. Rządy mają siłę. Kościół nie rozporządza bagnetami, co ostatecznie stanowi podwalinę każdej biurokracyi. Dlatego że musi, Kościół niejedną znosi krzywdę, niejedno toleruje. A oprócz tego: panowanie nad ziemią ani nawet na ziemi nie w myśli Tego, który powiedział:



„Mnie prześladowali i was prześladować będą”.

Za to Kościół może się starać i stara się o rozpowszechnienie myśli swej wzajemnej miłości, sprawowania obowiązku i prawa moralnego drogą pokojową słowem i piórem. Praca ta długi czas była uśpiona, sparaliżowana przez nieszczęsne skutki nieszczęsnej reformacyi. A oto widzimy teraz potężny ruch spółdzielczy i chrześcijańsko-społeczny, widzimy, jako do świadomości pewnej części suwerenów-obywateli przenikają idee chrześcijańskie co do stosunku państwa do Kościoła i obywateli. Dlatego to utworzyły się po wszystkich krajach stronnictwa chrześcijańskie, aby ustrój państwowy oprzeć na zasadach wiary chrześcijańsko-katolickiej, a więc na woli Bożej i po woli Bożej.

W ciągu wieków to tu, to tam wołanie odzywa się: Zreformować Kościół! Dzisiaj znowu głośniej niż kiedykolwiek nawołuje się Kościół, aby postępował i się przystosował do wymagań „nowoczesnych”. Być może, że w Kościele niejedno można zmienić. Wszakże nie ulega wątpliwości, że daleko bardziej od Kościoła inna społeczność potrzebuje naprawy, sięgającej nierównie głębiej. Tą społecznością państwo, to samo państwo, któremu niektórzy chcą poddać Kościół<sup>1)</sup>. Tam konieczna przebudowa. Państwo dzisiejsze podeptało wszelkie prawa Boskie i ludzkie, złamało wszelkie za-

---

<sup>1)</sup> Pius X o modernizmie.

pory, aby samo pochłonęło wszystko. Stąd to jego zaciekleść przeciw Kościołowi, którego uważa za stróża najpoważniejszego prawa, a tem samem za obrońcę sprawiedliwości i swobody, a przeto za swego najgroźniejszego wroga. Państwo wszystko ogarnia, a cokolwiek ogarnie, to zabija i wysusza, podobnie jak wyspy koralowe tworzą się z szkieletów. Na miejsce życia stawia paragraf, na miejsce człowieka niewolnika lub policyanta. Dlatego też w ślad za rozrostem państwa rośnie barbarzyństwo a usycha kultura, potrzebująca życia i wolności. Niedługo może a państwo pochłonie całe społeczeństwo. Wtedy nastanie państwo przyszłości komunistyczne, a w niem śmierć dla życia, swobody, kultury. Te groźbę wiszącą nad przyszłością jedna rzecz tylko zdolna oddalić, państwo na zasadach chrześcijańskich, szanujące prawo Boże, prawo Kościoła, prawo człowieka. Taka to forma państwa, formą rządu, która przyświecała Słowackiemu, taką ideę próbowała Polska przeprowadzić, przynajmniej Bóg powołał ją do tego, a że nie zdołała i odstąpiła, upadła. Dzisiaj jaśniej niż kiedykolwiek okazuje się, do czego doprowadziło nas bożyszcze państwo. Dzisiaj więc zadanie i obowiązek nasz jako ludzi i jako Słowian, którzy „są pierwiastkiem wolności duchownej“<sup>1)</sup> walka przeciw fałszywemu pojmowaniu państwa.

---

<sup>1)</sup> Słowacki. „O potrzebie idei“.





# Treść.

---

	Strona
Wstęp . . . . .	5
I. Państwo . . . . .	9
II. Kościół . . . . .	20
III. Państwo chrześcijańskie . . . . .	35
IV. Stosunek Kościoła do państwa w ogólności	51
V. Tolerancja . . . . .	60
VI. Granice między Kościołem i państwem . .	71
VII. Zadanie nauczycielskie Kościoła . . . .	74
VIII. Rząd w Kościele . . . . .	80
IX. Służba Kościoła . . . . .	85
X. Konkordat . . . . .	87
XI. Zakończenie . . . . .	92





Tegoż autora wyszły:

Naród, Państwo, Jednostka. Poznań 1907.

Obowiązki społeczne i narodowe. Poznań 1907.

Kronika Bernardynów Bydgoskich. Poznań 1908.

Geschichte der Bromberger Bernhardiner. Poznań 1909.

Mankietnicy i Mankietnictwo. Poznań 1910.

J. Słowackiego dzieła pośmiertne. Mikołów 1910.

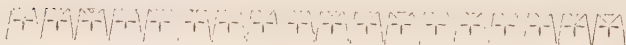
J. Słowackiego Listy wszystkie. Mikołów 1910.

Index documentorum veteris Archivi Provinciæ F. F.  
Minorum Observ. Poloniae maioris. Ad Claras  
Aguas prope Florentiam 1911.

W druku:

Powstanie Reformatów polskich.

Dzieł Mickiewicza, ciąg dalszy.



---

---

Prawa matki, przynależ, przynosi.

---

---





D. E. Dennert.

---

== Prawo natury ==  
przypadek, opatrność.

Przetłóżył  
Ks. K. Guzikowski.

*Rev. L. Japoleki,*  
*O. M. C.*

---

Poznań.

Nakładem i czcionkami Drukarni i księgarni św. Wojciecha.  
1908.

---

---

Z ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.

---

---

Każda epoka czasu ma swoje bożyszcza, przed którymi ludzie na twarz padają; uwielbiają je zamiast Boga. Jak w oczach rewolucyi francuskiej rozumowi oddawano cześć boską, tak wielbią teraz prawo natury, które wszystkiem rządzi, ma zastąpić i wyprzeć Boga samego.

W r. 1903 miał prof. Ladenburg z Wrocławia wykład na zgromadzeniu przyrodników w Cassel. Wykład ten najniesłuszniej w świecie zwrócił uwagę szerokiej publiczności na doktryny prof. Ladenburga. Uczony ten oświadczył, że Bóg jest w oczach przyrodników tylko uosobieniem praw natury. Orzeczenia tego nie można uważać jako zapatrywanie jednostki, ponieważ bardzo wielu się na nie godzi i jawnie wyznaje, a tem samem pragnie stracić Boga wiecznego z jego tronu, Boga, którego ludzkość od samego początku swego istnienia przez modlitwę uznawała.

I nie można się temu dziwić. Toć żyjemy w czasie, w którym nauki przyrodnicze niebывały tryumfy święcą. Wszędzie, gdzie tylko spojrzemy, zauważyć musimy pewną pra-

widłowość niezmienną; często jesteśmy wobec niej bezsilni: gdy nam mienie w perzynę obraca, albo drogą sercu osobę wydziera i do zimnej składa mogiły. Lecz z drugiej strony zawdzięczamy tej samej niezmiennej prawidłowości dobrodziejstwa: byt, wzrastająca kultura, wygody obecnego życia, postęp techniki i t. p. Wobec tego nie możemy się tak bardzo dziwić, że wszechmoc praw natury ogarnia i porywa ludzi mało myślących i prowadzi do ubóstwiania owej prawidłowości w naturze.

Inna to zupełnie rzecz, że zjawisko to nie jest trwałe i że nie potrzeba się lękać, żeby t. zw. „odwieczne i niezienne“ prawa natury miały Boga zastąpić.

Kwestya powyższa jest bardzo ważna; bo chociaż udowodnimy, że prawo natury nie może zastąpić Boga, musimy jeszcze odpowiedzieć na następne pytanie: Czy prawo natury nie ogranicza Boga tak w działalności, że pojęcie „Opatrzność“ nie ma prawa bytu? Gdybyśmy to pojęcie jako nieuzasadnione porzucić mieli, upadłby z niem także „cud“, pojęcie, w obecnym czasie ważniejsze, niż to się ogólnie przypuszcza. Wreszcie bez „Opatrzności“ niema prawa bytu i modlitwa. Proszę sobie wystawić żywą wiarę chrześcijanina, który się nie modli! A zatem rozprawka niniejsza porusza najżywotniejsze sprawy wiary.

\*

\*

\*

Słowa: „wieczne i nieodmienne prawa natury“ ciągle się odbijają o nasze uszy. Cóż to jest prawo natury? Na to pytanie najpierw nam odpowiedzieć wypada, ponieważ wielu rozprawia o prawach natury, a nic sobie przy tem nie myśli.

Przyrodnicy odnajdują prawa przyrody od czasów Bakona i Galileusza znaną metodą „indukcyjną“, t. j. obserwują eksperymenta i z wyniku tej obserwacyi wyciągają wniosek, który szumnie nazywają „prawo natury“. Dla objaśnienia przytoczę kilka przykładów.

Liczne eksperymenta (doświadczenia) wykazały, że ciała niepodparte, poruszają się z góry na dół, ku ziemi. Stąd wynika prawo natury: każde ciało niepodparte porusza się ku ziemi.

Inny przykład: Zauważono, że ciała stałe, płynne i lotne pod wpływem ciepła się rozszerzają, powiększają swoją objętość; na mocy tego doświadczenia ogłoszono następujące prawo natury: ciepło rozszerza wszystkie ciała.

Dalej zauważono, że promień światła, przechodząc z powietrza przez wodę, szkło i t. p. albo i na odwrót, zmienia swój kierunek; i tak powstało prawo natury, że promień światła się łamie, ilekroć przechodzi z jednego medyum w drugie.

Jeżeli zawiesimy magnes na nitce i przybliżymy drugi również zawieszony magnes, to zauważymy, że tak północne jak i południowe

bieguny obu magnesów się odpychają, a z drugiej strony północny biegun jednego magnesu przyciąga południowy drugiego magnesu i na odwrót. Z tego spostrzeżenia wyprowadza fizyk prawo: równe bieguny magnetyczne odpychają się, a nierówne się przyciągają.

Przykłady powyższe z różnych dziedzin fizyki wykazują, że prawo natury na mocy jednolitej obserwacji kilkunastu zjawisk w naturze tylko o tem orzeka, co przy doświadczeniach i ich obserwacji widziano i czego się dowiedziano. Najzupełniej obojętną to jest rzeczą, w jaką formę się prawa natury przyobleka. Tak samo nie zmienia postaci rzeczy i ta okoliczność, że niektóre prawa natury znaleziono nie za pomocą indykcyi lecz dedukcyi; pozostaną one zawsze zestawieniem znacznego szeregu zjawisk, a ubrane w szumną formę matematyczną, mają w najlepszym razie tylko wartość rachunkową. Jednakże pod jednym względem orzeka prawo więcej niż nasze spostrzeżenie; bo uogólnia to, cośmy spostrzegli. Fizyk obserwował poruszanie się ciał niepodparty w 20, 30 a może i stu przypadkach; prawo jednakże opiewa: każde ciało niepodparte... Przyrodnik spostrzegł może, że światło się łamie, gdy przechodzi z jednego do drugiego lub trzeciego medyum, prawo zaś, które ułożył, mówi ogólnie o przechodzeniu promienia światła z jednego medyum do innego. Tak samo ma się rzecz w wszystkich innych przypadkach.

A zatem: Prawo natury jest uogólniającem zestawieniem szeregu zjawisk natury. — Jestżeż więc rozsądnem, orzeczenie tego rodzaju, powstające na mocy wniosku ludzi, stawiać na miejsce Boga? „Prawo“ ma wprawdzie inne wyższe znaczenie od twierdzenia, bo ma w sobie coś obowiązującego, zniewalającego, wymagającego posłuszeństwa; lecz „prawo“ zawiera w sobie także coś zupełnie innego. Ile razy się mówi o „prawie“ zawsze się ma na myśli i tę osobę, która jakieś prawo ogłosiła, prawodawcę. Zatem znowu narzuca nam się pytanie: czy może świadczyć o rozsądku człowieka, jeżeli stawia prawo na miejsce prawodawcy? Czy można logicznie uzasadnić twierdzenie, że prawo do tego stopnia zastępuje prawodawcę, że o istnieniu owego prawodawcy wogóle wątpić można? — że prawo jest wieczne, że prawodawca nigdy nie istniał? To wszystko jest istotnie bezmyślnem twierdzeniem. Toć prawodawca jako człowiek może umrzeć i umiera, a jednak prawo przezeń wydane dalej istnieje i obowiązuje. Zdarza się i to, że jakieś prawo przetrwało w narodzie kilka pokoleń, a imię prawodawcy zachowało się tylko w podaniu ludowem albo zupełnie poszło w zapomnienie. I powstanie mąż i powie do swoich współobywateli: „Podobno żył przed kilkuset laty człowiek, który wydał święte dla nas prawa. Ależ nie wiercie w to! Nasze prawa są odwieczne i niezmiennie, a więc nie mógł istnieć człowiek,



któryby je był ustanowił“. Toć gdyby się ktoś w ten sposób odezwał, wyśmiano by go i każdy myślący człowiek by powiedział: „Twierdzenie takie sprzeciwia się logice; bo prawo wymaga woli, któraby je wydała i narodowi nałożyła. Bez takiej woli wisiałyby prawa w powietrzu, ich powstanie byłoby dla nas zagadką. A jeśli ktoś twierdzi, że owe prawa są wieczne, śpiżowe lub niezmiennie, toć przez to nam wcale nie wyjaśnił, w jaki sposób one powstały. Jeżeli zatem nasze ludzkie prawa nie są wieczne i nie są w stanie zastąpić prawodawcy, nie miałyby sensu twierdzić tego samego o prawach natury. Nasze ludzkie stosunki są wprawdzie małe i zmienne; naród rzadko przetrwa tysiące lat, a prawa jego podlegają w ciągu tego czasu stałym zmianom, lecz i tu w pewnych warunkach może jakaś nieruchomość nastąpić. Przypomnijmy sobie tylko Chiny i ich, że się tak wyrażę, skamieniałe prawa, które się przez długie pokolenia przechowały; a pomimo to nikomu się nie śni twierdzić, że prawa ich są wieczne i że same z siebie powstały. A chociaż prawodawca już dawno umarł i po nim prawie ani śladu niema, wola jego żyje i działa przez prawa, które był wydał.

Tak samo powinniśmy pojmować stosunek praw natury do Stwórcy. Jeżeli chcemy wytłomaczyć powstanie świata, nie możemy się obyć bez owej twórczej woli; a zatem nie sprzeciwimy się zasadom logiki twierdząc: że

„prawo natury jest wyrazem woli Boga“. Prawo natury nie może stać w miejsce Boga tak, żebyśmy mogli twierdzić; prawa natury są wieczne i nigdy nie istniała istota, któraby je wydała. Więc nie ma sensu a raczej świadczy o bezmyślności twierdzenie, że prawo natury jest Bogiem. Bo proszę sobie wystawić orzeczenie: „ciepło rozszerza każde ciało“ ma być Bogiem. Na to mam jedyną tylko odpowiedź, to jest głupstwo, a jednak spotykamy bardzo wielu ludzi, którzy pełni entuzjazmu uznają prawo natury Bogiem. Już możliwiej brzmi zdanie z wykładu prof. Ladenburga „prawa natury są ucieleśnieniem Boga“, ale po głębszym namyśle wykazuje się, że i to zdanie niema sensu. Bo i tego nie można sobie wystawić, w jaki sposób twierdzenie: „każde ciało niepodparte porusza się ku ziemi“, może się stać ucieleśnieniem Boga. Pomimo długiego i głębokiego namysłu nie mogłem wypośrodkować, coby to miało oznaczać; za to coraz to więcej wzrastało we mnie podejrzenie, że ów chemik wrocławski nic sobie nie myślał w chwili, gdy wygłaszał zdanie: „prawa natury są ucieleśnieniem woli Bożej“. Takie zdanie można przyjąć, chociaż poprawniejby było zupełnie opuścić ów mylący wyraz „ucieleśnienie“ a za to powiedzieć „prawo natury jest wyrazem woli Boga“. Tem samem stanęliśmy przy naszym poprzednim twierdzeniu. Proszę mnie nie posądzać, że w ten sposób chcę bezwarunkowo istnienie Boga udowo-

dnić. Przez wszystko co powiedziałem, chcę tylko to jedno wykazać, że żaden człowiek nie ma prawa wierze w Boga przeciwstawić prawo natury; bo pojęcie (terminus) „prawo“ łatwiej i prędzej zrozumieć można, jeżeli się uznaje Boga niż jeśli się jego istnieniu zaprzecza. W każdym zaś razie nie sprzeciwia się ani rozumowi, ani zasadom logiki uznawanie prawodawczej woli obok prawa.

Lecz nie na tem koniec; trzeba nam jeszcze głębiej wniknąć w istotę prawa natury, ażeby jeszcze więcej wyświecić bezmyślny entuzjizm czcicieli prawa natury. Toć oni upodobali sobie przydomki prawa natury „odwieczne i nieodmienne“, i właśnie owe przydomki zniewalają bezmyślnych wielbicieli do padania na kolana przed majestatem odwiecznych i nieodmiennych praw natury.

Czy prawa natury są odwieczne? — oto pytanie, na które koniecznie odpowiedzieć musimy. W tym celu musimy sobie uprzytomnić, że się dziś ogólnie za pewnik niewzruszony uważa, jakoby wszechświat i ziemia powoli z bardzo pojedynczych, niezłożonych początków (pierwiastków) powstały, ba, niektórzy idą nawet dalej twierdząc, że cały wszechświat powstał z tak zwanej mgławicy pierwotnej, która pono całą przestrzeń wypełniała. Jeżeli uznamy tę teorię, to jasną jest rzeczą, że w takim razie i prawa natury musiały mieć początek, a zatem nie mogą być wieczne. Działy na materję i częstokroć tylko na ma-

teryę posiadającą takie a takie przymioty. Przykład wyjaśni to najlepiej. Owa „mgławica pierwotna“ była podobno materią, z której się powoli wszystkie te techniczne elementy wytworzyły, które dziś posiadamy. A więc nie istniały na onczas ani kruszce, ani żelazo, a z niemi nie istniały także i magnesy. Z tej przyczyny nie mogło także wówczas istnieć przezemnie przytoczone a znane prawo magnetyczne o przyciąganiu i odpychaniu się magnetycznych biegunów, bo nie było materii, na którąby prawo to działać mogło. Nawet choćbyśmy zgodnie ze stanem dzisiejszej nauki twierdzili, że magnetyzm wskutek działania elektrycznych prądów powstał, to sprawa ta nic na tem nie zyska, bo i elektryczny prąd wymaga substratu, w którymby mógł płynąć, a jakiego mu mgławica pierwotna jeszcze dać nie mogła. A zatem prawo to nie jest wieczne, i był czas, w którym się po raz pierwszy pojawiło. Tak samo ma się rzecz z wszystkimi innemi prawami natury. Bo nie wolno nam zapomnieć, że stadyum początkowe owej mgławicy pierwotnej pojmujemy jako zupełną beczynność. Możemy zatem z absolutną pewnością twierdzić, że prawa natury nie są wieczne.

Drugie pytanie: Czy prawa natury są nieodmienne? Ażeby na to pytanie odpowiedzieć musimy sobie przypomnieć, w jaki sposób powstały prawa natury w naszym umyśle. Mówiliśmy poprzednio, że prawa natury wycią-

gamy z wyniku obserwacyi całego szeregu doświadczeń. Ilość tychże jest zawsze ograniczona i pozostanie nią. Wynik owych ograniczonych zjawisk uogólnia się w prawie natury. Skoro i. sł. zauważono przy znacznej ilości ciał, że się poruszają ku ziemi, t. j. spadają, o ile nie są podparte, to spostrzeżenie rozciąga się potem na „wszystkie ciała“; a więc przenosimy to, co się odnosi do stosunkowo nielicznych przypadków, bez wszystkiego na wszystkie ciała. W gruncie rzeczy jest to jednak logiczny błąd, który się nazywa „niezupełna indukcya“. Jeżeli się rzecz tak ma — a nie można temu twierdzeniu nic zarzucić, — to każdy, kto tylko spokojnie myśleć umie, musi sobie powiedzieć, że każde nasze prawo natury opiera się tylko na mniejszym lub większym stopniu prawdopodobieństwa, a nigdy na bezwzględnej pewności. Jeżeli zaś uprzejmy się przy pewności, tem samem przypuszczamy milcząco rzecz bardzo ważną, i to: „że natura pozostaje sobie wierną we wszystkich swoich zjawiskach“. Przypuszczenia tego jednakże nigdy udowodnić nie możemy, ponieważ doświadczenie nasze zawsze mieć będzie jakoweś braki a przede wszystkim dla tego, że nie znamy przyszłości.

Że jutro słońce znów zejdzie, wydaje nam się rzeczą zupełnie pewną, a jednak nie mamy tej pewności, gdyż według rachunku prawdopodobieństwa, braknie do pewności więcej niż dwumilionowa częśćka ( $-\frac{1}{2\,191\,502}-$ ). Ułamek

ten jest wprawdzie nie wielki, lecz wystarcza, ażeby wykluczyć zupełną pewność, a w innych przypadkach brak pewności zupełnej naturalnie jest większy.

Przypatrzmy się rzekomej niezłomności praw natury z innego jeszcze punktu widzenia. Przysłowie mówi: „Niema reguły bez wyjątku“. Możemyż zastosować przysłowie to także do prawa natury, które szumny nosi przydomek „niezłomne“? Broń Boże! A jednak istnieją wyjątki w prawach natury. Przytoczę zaraz przykład najwięcej znany.

Prawo natury, któreśmy wyżej przytoczyli, opiewa: ciepło rozszerza każde ciało. Ogólnie wzięwszy nie zgadza się to z prawdą; bo są ciała, do których tego zastosować nie można n. p. lane żelazo, a przedewszystkiem woda. Gdy rozgrzejemy wodę od 0%, to doświadczenie wykazuje, że aż do 4% Celzyusza się ściąga i przy tej temperaturze największą swoją tęgosc posiada i że dopiero odtąd zaczyna się rozszerzać. Wiemy także jak bardzo ważną jest ta okoliczność dla istot żyjących w wodzie, że ciało, które się jako najważniejsze dla nich uważa, właśnie taki przymiot ma i że właściwość ta stanowi wyjątek owego „nieodmiennego“ prawa natury.

Stąd wynika niewątpliwie, że nie wolno nam o nowem jakim ciele z góry orzec: ciepło rozszerza je, czyli i. sł. nie wolno nam się na to prawo natury powoływać.

Nadto zważyć musimy i to: jestże to zu-



pełnie pewne, że człowiek zawsze prawdziwe prawa natury ustanawia? czy omyłka jest wykluczona? Podobne twierdzenie jest niemożliwe, bo i któż obeznany z historią przyrodoznictwa nie zamilknie z wstydem, jeżeli mu ktoś o niezłomności wzniosłych praw natury opowiada?

Powszednie zjawisko palącego się ognia przez długie czasy zajmowało umysł badaczy. Wykazało się, że po większej części przy procesie palenia powstaje płomień i że materiał gorejący przy tem się trawi i ginie. Z powyższych objawów wyciągnięto na początku ośmnastego wieku „niezłomne i wieczne“ prawo natury: Jeżeli ciało jakie się pali, wydziela z siebie gaz palny, t. zw. Flogiston, pozostaje zaś materya pojedyncza t. zw. wapno lub popiół; zatem ciało pierwotne składa się z popiołu i owego gazu palnego. Teorię Flogistonu uznawano prawie przez cały ośmnasty wiek, dopóki jej nie obalił Lavoisier; zatem wieczność prawa o paleniu ciał nie przetrwała nawet jednego wieku, a nowe prawo, które jego miejsce zajęło, twierdzi coś przeciwnego. Od czasu Lavoisier'a bowiem uczą przyrodnicy, że ciało palące się wyciąga z powietrza inną materyę: kwasoród i łączy się z nim; nowa materya (popiół, oksyd = niedokwas) zatem nie jest pojedyncza lecz złożona, a ciało pierwotne jest pojedyncze.

Inny przykład: Gdy Newton ustanowił prawo o powstaniu światła, twierdził, że ciało świecące wydziela ze siebie jakąś ma-



teryę. Przez długi czas uważano twierdzenie to za słuszne i niezłomne, aż w końcu uznano teorię Huyghens'a, że światło powstaje przez drganie przypuszczanej materii (eteru, która cały wszechświat przenika.

Jeżeli tak poważni badacze jak Newton zupełnie mylnie prawa natury ogłaszają, to chyba nieodmienność i niezłomność praw natury nie może być bezwzględnie pewną i nakazuje pewną skromność i wstrzeźliwość. Wykazuje się zatem, że „wieczne i nieodmienne“ prawa natury są częstokroć tylko mizernem i znikomem dziełem ludzkim, że przechwalanie się niemi i oświadczenie, jakoby były w stanie zastąpić Boga, świadczy o wielkim nierozsądku i bezmyślności; bo proszę, cóż to za Bóg, któremu udowodnić można, że jest tylko ludzką omyłką?

Nasuwa mi się jeszcze następująca uwaga: Przyrodnik może tylko w ten sposób postępować. W braku zupełnej indukcji może tylko ustanawiać prawa grożące mu każdej chwili, że w danym razie bardzo krótko trwać będą. Z tej przyczyny żaden rozumny człowiek ani jemu ani jego nauce zarzutu nie uczyni, boć przyrodnictwo jest umiejętnością empiryczną (doświadczalną), a doświadczenie nasze zawsze było i będzie niezupełne i ograniczone. Taka to już kolej rzeczy, że wiedza, chcąc dociec prawdy, przez cały szereg błędów i omyłek przedzierać się musi. Ta właśnie

okoliczność bardzo wiele dobrego powoduje, bo dodaje bodźca i zachęty do dalszego badania, do dokładania starań, ażeby znaleźć prawdę. Nie ma zatem powodu do nagany, lecz do skromności. I w rzeczy samej tylko umysły, które sławny Liebig nazwał spacerowiczami nad granicą wiedzy, ubóstwiają prawo natury; przyczyna tego aż nadto jest łatwą do zrozumienia: pragną bowiem w ten sposób módz wyrzec się wiary w Boga, który im dla Swej sprawiedliwości jest niewygodny i krępujący. Wielcy i sławni badacze zawsze się przyznawali, że wiedza ich jest niedostateczna i stale nakłaniali do skromności. N. p. badacz nowoczesny Virchow mówi w dziele swoim „Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat“. Berlin 1877, str. 24, o „prądzie dogmatycznym“ (Strom des Dogmas) w przyrodoznictwie; inny uczony, sławny paleontolog Zittel, wyraźnie pisze w dziele swoim „Ueber wissenschaftliche Wahrheit“ Monachium 1902 str. 14: „Po długich zachodach i mokołach a nieraz przez omyłki dochodzimy do prawdy“.

Możeby mi kto na to odpowiedział: Dobrze, uznaję, że ludzie (niedostatecznie) niezupełnie poznawają prawa natury i pod tym względem podlegają różnym omyłkom, ale z tego jeszcze nie wynika, że prawdziwe prawa, kryjące się poza zjawiskami natury, równie są mylne. Przeciwnie, o ile dostrzedz możemy, przyroda zawsze zachowuje jednostajność, a więc możnaby przecież twierdzić, że jej

prawa zostają jednostajne, chociaż ich dostatecznie nie znamy.

Na to nie można nic powiedzieć; toć i ja sam mocno wierzę w jednostajność praw natury, gdyż inaczej nie byłbym w stanie badać przyrody. Jeżeli zatem ktoś po tem wszystkim, cośmy powiedzieli, pragnie prawa natury swym Bogiem uczynić, nie przeszkadzam mu w tem, lecz musi sobie i to uprzytomnić:

1. że się to jego bóstwo opiera na oderwanych myślach ludzkich.

2. że się właściwie składa z samych twierdzeń bez dowodu ścisłego,

3. że o takim bóstwie zawsze tylko coś bardzo niepewnego wiedzieć będzie.

Ponieważ prawa przez ludzi ustanowione bardzo często podlegają omyłkom, to i istota jego bóstwa co chwila zmieniać się będzie. W każdym zaś razie takie bóstwo równie przechodzi pojęcie ludzkie jak osobowy Duch Boży teistów. Jeżeli zatem prawo natury wogóle Boga naszego ma zastąpić, to stanowi ono surogat nadzwyczaj mizerny.

Dotychczas mówiliśmy tylko o prawie natury ubóstwianem po dziś dzień przez wielu ludzi; lecz mógłby nam ktoś odpowiedzieć: wprowadzie prawo natury jako ludzkie zestawienie szeregu zjawisk w przyrodzie nie może zastąpić Boga, bo byłaby ta zamiana bardzo niefortunna. Lecz nie o to chodzi, tylko o coś innego. Poza prawem stoi siła i ona działa w świecie. Nie będziemy zatem mówili o wie-

cznych prawach natury, tylko wiecznych siłach przyrody, i one też w istocie najlepiej zastąpią Boga i wykażą, że się bez wiary w Niego obyć można.

Nie waham się ani na chwilę przyznać, że to mniemanie jest daleko szczytniejsze, niż to, któreśmy dotychczas omawiali. Takie mniemanie mogłoby nawet zyskać uznanie człowieka skłonnego do tłumaczenia wszystkiego w sposób naturalny. Jednakże istota owych sił ogromnie jeszcze dla nas jest nieznana i musimy, chcąc mieć o nich jakiekolwiek wyobrażenie, uciekać się do różnorodnych przypuszczeń (hipotez) i z tego też powodu można w tym przypadku tylko mówić o wierze, do jakiej i my się przyznawamy.

A zatem zawsze będzie sąd trudny, orzec kto na tej zamianie lepiej wyjdzie.

Ale cóż jest ostatecznie siła? Odpowiedź na to pytanie wcale nie łatwa, bo i objaśnienia przyrodników tego tak bardzo ważnego pojęcia nie są równe. Materyalista twierdzi, że siła, to tylko przymiot materii, inny przyrodnik twierdzi, że siła to ruch, trzeci sądzi, że to przyczyna ruchu, a inny ogólnikowo się wyraża, że siła to przyczyna jakiejkolwiek zmiany stanu lub położenia. Najlepiej postąpimy, jeśli uznamy zdanie głośnego przyrodnika Helmholtza o „sile”: „Jeżeli uznajemy prawo jako rzecz, która nasze spostrzeżenia i przebieg procesów natury zniewala i jako rzecz, która się równa naszej woli, zowiemy je siłą”. Tu

zauważyć nam trzeba, że Helmholtz kładzie prawo na równi z siłą, tak że to, cośmy dotychczas o prawie orzekli, odnosi się także i do siły. Stąd tak samo nie można robić siły Bogiem jak i prawa. Przedewszystkiem zaś podpada ta okoliczność, że u Helmholtz'a jedno i to samo znaczą: prawo — siła — wola. I to też zgadza się z prawdą, bo siła to wola. Tak doszliśmy i na tej drodze do tego samego rezultatu, że prawo jest wyrazem woli. Tylko te dwa zdania są w stanie rozwiązać każdą zagadkę, ale tak samo burzą wszelkie mechanistyczne poglądy na świat, a prowadzą do daleko wyższego, duchowego światopoglądu.

Wola to pojęcie oderwane; wola sama przez się istnieć nie może, lecz jest koniecznie związana z kimś, który chce. A zatem twierdzenie: „siła — to wola Boska, a prawo — to wyraz woli Bożej“ jest tylko logicznie uzasadnionem przekształceniem powyższego zdania.

Przy tem nie rozstrzygamy kwestyi, czy tu mowa o woli świadomej czyli też o nieświadomej; to jeszcze nie wypływa z tego, cośmy dotychczas powiedzieli i wyjaśnienie tej sprawy wymaga jeszcze wielu rozważań, do których się niebawem zabierzemy.

Mówiliśmy o prawach natury i doszliśmy do przekonania, że ludzie ustanawiając je mogą błądzić i mylić się, i że się częstokroć tak dzieje; że z drugiej strony, prawdziwe prawa natury, powodujące zjawiska, wprawdzie nie są wieczne, ale zachowują jednostajność. Te-

raz zmienimy nasze pytanie o istotę praw natury w ten sposób: Czy wszystko dzieje się w przyrodzie prawidłowo? Cóż bowiem zwieemy prawidłowem? Każdy przyrodnik sądzi i przypuszcza, że każde zjawisko ma wystarczającą przyczynę. Jeżeli dwa zjawiska stale po sobie następują, wnioskujemy z tego, że zjawisko czasowo pierwsze powoduje następujące. I jeśli później zauważymy pierwsze zjawisko, jesteśmy przekonani, że w tym przypadku drugie po niem nastąpi; i wtedy mówimy, że zjawisko to nastąpiło prawidłowo. Jeżeli zaś drugie zjawisko nie nastąpi, zadziwi nas ta sprawa; lecz z tego jeszcze nie wynika, że w tym przypadku prawidłowość w przyrodzie uległa jakiejś przerwie. Przeciwnie odmiennosc tego zdarzenia mogły spowodować zmiany okoliczności. Musimy bowiem spamiętać sobie następujący pewnik, że każde zjawisko w przyrodzie ma kilka a nie jedną tylko przyczynę. Jeżeli owo zjawisko gruntownie zbadamy, zauważymy, że na powstanie jego bardzo wiele przyczyn i warunków się składa. Jeżeli cała ta sieć przyczyn na jakim miejscu się zmienia, to może dla tej zmiany w pewnych warunkach zupełnie coś innego powstać. Rzecz jasna, że i w tym przypadku wszystko się stało prawidłowo; bo jeżeli na drugi raz te same przyczyny i warunki zajdą, to i wynik musi zupełnie prawidłowo być ten sam. Zatem nie powinniśmy z odmiennego skutku bez wszyst-



kiego wnosić, że prawidłowość uległa jakiej przerwie. Stąd możemy twierdzić: wszystko dzieje się w przyrodzie prawidłowo.

W związku z tem musimy przed wszystkim innem poruszyć i tę kwestyę: czy w przyrodzie wszystko z naturalną prawidłowością powstaje, albo czy przy tem zachodzić może także prawidłowość nadprzyrodzona. Odpowiedź na to pytanie jest krótka: wszystko, co się w przyrodzie dzieje, jest tem samem przyrodzone: każdą rzecz nadprzyrodzoną wyklucza się. Co się w przyrodzie dzieje, jest przywiązane do materji, a zjawiska (objawy) materji są stale zawarunkowane nieodłącznemi siłami przyrody. Jeżeli nam zatem zjawisko jakie wydaje się nadprzyrodzonem, to możemy być pewni, że to tylko pozór. Pozór ten tłumaczy się tem, że nie znamy jeszcze dokładnie sieci przyczyn, że nie wiemy, jak one się łączą i wiążą; tem, że może jeszcze niektórych sił lub praw przyrody nie znamy, które, gdyby nam były znane, jasno i dobitnie by wykazały, że owe szeregi przyczyn naturalnie i prawidłowo były połączone. To w każdym przypadku jest pewne, że przy wszystkim, co się w przyrodzie dzieje, każde zjawisko z poprzedniem przyczynowo musi być połączone, bo tak tylko pojmujemy twierdzenie, że się coś w sposób przyrodzony (naturalny) stało. Nowe jakieś szeregi przyczyn bez pośrednictwa i związku z poprzedniemi przyczynami, nie mogą mieć w przyrodzie



miejsca, o ile my to dostrzedz możemy; tak samo nie podobna sobie wyobrazić, że ten lub ów szereg przyczyn przestał działać, a skutek działania reszty przyczyn się nie zmienił.

Teraz, gdyśmy już wykazali, że w przyrodzie wszystko się w sposób „naturalny” t. j. prawidłowo i przyczynowo dziać musi, możemy zastanowić się nad następującą kwestyą: Czy istnieją w przyrodzie zjawiska, które tylko wkroczeniem jakiej obcej siły wytłómaczyć można? Czy wogóle, działanie jakiej obcej siły przy tem jest możliwe i czy możemy sobie to wyobrazić? Ogólnie przypuszcza się, że wtrącanie się obcej siły do wydarzeń w przyrodzie jest nadprzyrodzone. Twierdzenie to nie zgadza się z prawdą; boć wszystko — rzecz oczywista — może się dziać w sposób naturalny, t. j. według prawa o przyczynie i skutkach, a pomimo to może jaka zewnętrzna siła w tem brać udział. Nie trudno przecież sobie wystawić, że siła jakaś, stojąca poza przyrodą, może używać przyczynowych wydarzeń w przyrodzie, ażeby wyrazić swoją wolę. Nadzwyczaj ważną jest rzeczą, że tę sprawę i ono jedynie uprawnione znaczenie wyrazu „naturalny (przyrodzony)” jasno rozumiemy.

Każdy czytelnik już teraz zrozumie, jak dalece jest ważne ostatnie pytanie i odpowiedź dla naszego poglądu na świat i na Boga, i dla tego trzeba nam tak pytanie jak odpowiedź jasno sformułować. Zaczem się jednak-

że do tego zabierzemy, wypada nam jeszcze wyjaśnić znaczenie wyrazu „przypadek“.

Ma on różnorodne znaczenie. Jeden uspokaja „przypadkiem“ wyrzuty sumienia, drugi tłumaczy nim lenistwo w myśleniu, trzeci zaś trzyma się „przypadku“ oburącz, ażeby tylko nie musiał wierzyć w Boga. Zapytajmy zaś ich wszystkich, jak sobie przypadek wystawiają, a przekonamy się, że każdy z nich coś innego sobie wystawia. Ten uważa przypadek za przeciwieństwo prawidłowego powstania jakiej rzeczy, ów za przeciwieństwo dowolnego powstania, inny zaś twierdzi, że przypadek to przeciwieństwo celu (zamysłu). Żeby jaśniej kwestyę postawić, przytaczam przykład: dachówka spada z dachu i trafia człowieka w tej chwili przechodzącego. Jakiego rodzaju jest to zdarzenie przypadkowe, dowolne czy też prawidłowe?

Przedewszystkiem to jedno nie ulega wątpliwości, że zbieg dwóch zdarzeń samych w sobie prawidłowych może jeszcze być przypadkowym, chociaż każde zdarzenie w przyrodzie jest — jakeśmy to wykazali — prawidłowo zawarunkowane. I w życiu codziennem (powszedniem) używa się w tem znaczeniu terminu „przypadkowo“, bo często mówią ludzie o „spotkaniu się przypadkiem“. Trzeba nam zatem teraz badać, czy logika nam pozwala przy objaśnianiu powyżej przytoczonego przykładu mówić o „przypadku“. Tym końcem musimy dokładnie rozebrać ów wspo-

miłany przykład. Ponieważ zaś w tym przypadku nie mała gra rolę wolna wola człowieka, ułożę inny przypadek więcej zastosowany do naszego celu.

W górach odrywa się bryła kamienna i stacza się w dolinę. uderza w młode drzewko, które właśnie tam stoi i zgniata je. Jestże to „przypadkowe” czy też prawidłowe? Dla czego stacza się owa bryła w dolinę? Fakt, że skały i góry istnieją, jest wynikiem niezliczonych prawidłowych poprzednich czynników. Na skały działają bezustannie a prawidłowo wpływy powietrza i wody; skała kruszeje, powstają szczeliny, w końcu obłuznia się jaka bryła coraz to więcej, aż się oderwie i stoczy na dół. Niewątpliwie stanie się to w pewnej chwili z powodu wszystkich współdziałających prawidłowych czynników, które — jakśmy to widzieli — łączą i wiążą się formalnie w sieć przyczyn. Gdybyśmy wszystkie owe poprzedzające czynniki zupełnie dokładnie znali tak, żebyśmy mogli przejrzeć ową prawidłowo powiazaną sieć przyczyn, bylibyśmy w stanie zupełnie dokładnie oznaczyć chwilę, w której owa bryła się oderwie i stoczy.

A teraz rozważmy drogę, którą sobie owa bryła obrała. I ona jest zupełnie prawidłowa, bo wytknięta przez właściwości terenu, jego wyboje i t. p.; te znowu powstały prawidłowo z powodu poprzednich przyczyn. Można zatem z zupełną pewnością twierdzić, że chwila stoczenia się owej bryły kamiennej i jej droga

zupelnie są pewne i oznaczone a nie przypadkowe. t. j. owa bryła z zupełną pewnością stanie na pewnem miejscu i o pewnym czasie.

Na owem miejscu stoi jednakże w tej chwili drzewko. Skąd ono? Drzewo, z którego powstało, stało na pewnem miejscu, miało owoc, ten zaś rozsiał nasienie. Przypuśćmy, że to była roślina rozradzająca się za pomocą wiatru, n. p. wierzba. Wiatr pochwycił jedno ziarnko nasienia i zaniósł na owo miejsce, gdzie obecnie owe drzewko rośnie; powstało ono w czasie przyczynowo zupełnie oznaczonym. Prawidłowo oddziaływały także zewnętrzne warunki na owo ziarnko nasienia: wilgoć w ziemi i ciepło w powietrzu; zaczęło kiełkować i tak powstało powoli drzewko: w prawidłowo oznaczonym czasie i na prawidłowo oznaczonem miejscu.

Dotychczas stwierdziliśmy dwa fakty: 1. Bryła kamienna porusza się o pewnej godzinie ku pewnemu miejscu. 2. Na tem miejscu stoi w tym samym czasie drzewko. Obydwa fakty są rezultatem dwóch prawidłowo określonych szeregów przyczyn, zatem na pewno nie są przypadkowymi faktami.

Teraz spotykają się obydwie szeregi i bryła kamienna niszczy drzewko. Jestże i ten wypadek prawidłowy albo też przypadkowy? Ja twierdzę, że prawidłowy. Wystawmy sobie powody po sobie następujące, które sprowadzają rezultat, jako linie. Linie te są według tego cośmy powiedzieli, tak a tak długie i bie-

gną w tym a tym kierunku. W pewnych warunkach jednakże, które z długości i kierunku tych dwóch linii zupełnie prawidłowo wynikają, skrzyżują lub nie skrzyżują się owe linie. Zatem owo krzyżowanie się względnie niekrzyżowanie się linii jest także prawidłowe, i przy dokładnej znajomości linii t. j. owych szeregów przyczynowych można je na pewno przepowiedzieć. Bryła kamienna zgniata zatem prawidłowo i z koniecznością naturalną drzewko stojące u stóp góry.

Podobnie ma się rzecz z wyż wspomnianym przykładem o dachówce spadającej na przechodnia. Fakt, że człowiek posiada wolną wolę, nic w tem nie zmienia; bo w każdym przypadku prawidłowo wskazują przyczyny poprzedzające na to, że człowiek o pewnej godzinie mimo owego miejsca przejdzie.

Jak w tym tak i w innych przypadkach spotykają się szeregi przyczynowe zawsze prawidłowo; możemy zatem spokojnie twierdzić, że: na polu zdarzeń (zjawisk) w naturze nie ma przypadku, wszystko się tam dzieje przyczynowo czyli prawidłowo. Nie możemy zatem mówić o przypadku jako antytezie prawidłowości.

Lecz na tem nie skończyliśmy sprawy z „przypadkiem”; ma on jeszcze inne znaczenie. Zacięta walka, jaką toczono za i przeciw przypadkowi, powstała stąd, że jedna z stron walczących z góry suponowała

(przypuszczała) pewne określone znaczenie terminu „przypadek” jako miarodajne, a druga strona na nie nie zważała. N. p. Albert Lange zwalczał przypadek, a K. E. Baer uznawał jego byt w naturze i określa go „jako zdarzenie spotykające się z innem, chociaż obydwa te zdarzenia przyczynowo się nie łączą”. W dalszym ciągu tak się wyraża: Nie rzadko zachodzą w przyrodzie przypadki, t. j. zejście się dwojakich zdarzeń nie połączonych ze sobą przyczynowo”. (Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. St. Petersburg 1873, str. 71.) Na to zdanie nie godzę się; przeciwnie twierdzę, że owo zejście się jest przypadkowe i nieprzypadkowe, stósownie do znaczenia, jakie dajemy wyrazowi „przypadek”, ale w każdym razie jest ono prawidłowe. Podobną sprzeczkę miałem z Wigandem, gdy z nim o tych pojęciach dysputowałem. On bronił zdania Baera, które zaczynałem, i chociaż zwykle nasze zapatrywania się zgadzają, w tym przypadku nie przyszło do zgody. Dopiero później zrozumiałem, na czem nieporozumienie to polegało.

Baer także przytacza przykład o dachówce i tak rzecz rozprowadza dalej: „Że dachówka spadła, nie jest przypadkiem... Przypadkiem nazwać można tę okoliczność, że właśnie w tej chwili przechodzę, chyba, że ją na mnie umyślnie rzucono”.

Wobec tego wypada mi tu oświadczyć, że dla dachówki jest to rzeczywiście przypad-

kiem, że w chwili, gdy ona spada, przechodzi człowiek; lecz nie o to tu chodzi, tylko o tę okoliczność, że dachówka spada na przechodnia, a to przecież nie koniecznie musi być przypadkiem. Teraz wracam do orzeczenia Baera „chyba, że ją na mnie umyślnie rzucono“ i twierdzę, że zdanie to właśnie dla naszej kwestyi staje się decydującem, jeżeli użyjemy terminu (pojęcia) „przypadek“ jako przeciwstawienie „zrządzenia“ (w najszerszem tego słowa znaczeniu) albo też „rozmysłu“. „Zrządzenie suponuje (przypuszcza) wolę kierującą i pewny, umyślony cel“; lecz tak wola jak upatrzony cel upaść muszą, jeżeli o „przypadku“ mówić mamy. W tym sensie, pojmując przypadek, przyznać każdy musi, że istnieje przypadek nie tylko w życiu ludzkim ale także w przyrodzie. Oto przykład. Ktoś napada na mnie; jeżeli w obronie własnego życia celuję w niego i trafiam, to nie można mówić o przypadku, ponieważ chciałem go trafić. Jeżeli zaś na polowaniu zamiast rogacza zabiję lub postrzelę myśliwego, który się w linii strzału znajdował, to uczyniłem to przypadkowo, ponieważ brakło (zamiaru) chęci. W obydwu razach kula koniecznie trafić musiała. Oba te zjawiska są przyczynowo zupełnie prawidłowe, a jednak niewątpliwie zachodzi pomiędzy niemi różnica i to: raz istniał zamiar, w drugim zaś razie nie było go.

Z tego cośmy dotychczas powiedzieli, wynika następujące orzeczenie o zjawiskach we



świecie: Każde zjawisko jest przyczynowo zaważunkowane a tem samem jest ogniwem niezbędnem szeregu przyczyn a raczej częścią sieci przyczyn. Z tego punktu widzenia wychodząc musimy stanowczo i jasno twierdzić, że wszystko się w świecie dzieje prawidłowo. Jeżeli zaś przeciwstawimy przypadek prawu, jak to zresztą bardzo często się dzieje, tedy nie można nawet o przypadku mówić, chyba że się używa tego terminu jako przeciwstawienia do zamiaru lub zrządzenia. Chociaż spotkanie się dwóch szeregów przyczynowych samo w sobie jest prawidłowe, może jednak być przypadkowym, o ile nie skierowano umyślnie jednego szeregu przyczynowego przeciw drugiemu.

Wrócić nam wypada do pytania nader ważnego: Czy istnieją w przyrodzie zjawiska przypadkowe obok rozmyślnych? Odpowiedź na to pytanie wyniknie z następnego przykładu.

Kwiecie bardzo wielu roślin zawiera w sobie miód, który ściąga do siebie pewne owady. Te zbierając miód jako żywność przenoszą pył kwietni (Bluetenstaub) z jednego kwiatka na drugi i w ten sposób zapładniają owe rośliny. Każdy przyzna, że proces zapładniania zupełnie prawidłowo się spełnia i że przypadek zupełnie jest wykluczony. Budowa kwiecia nie mniej i owadu zbierającego miód n. p. pszczoły jest zupełnie zastosowana do celu, o którym mówimy. Chcąc miód w kwieciu zawarty

wyssać, musi pszczoła tak usiąść na kwiatek, że zabiera z sobą pył kwiecica, a zatem nie przypadek tu rządzi jak ani i w tem, że ta sama pszczoła pył kwietni na innem kwieciu zostawia i w ten sposób zapładnia ową drugą roślinę. Jeżeli się to wszystko zdarza nie przypadkowo, to musi się dziać z zamysłu, czyli jak powiada K. E. Baer „celowo“.

Ten sam przykład może nam także posłużyć do udowodnienia, że w przyrodzie obok celowości zachodzą także przypadki; dowód ten jednak nie znosi wcale rozmysłu i celowości w naturze. Dajmy na to, kwiecie dojrzało już do tyła, że może się zapłodnić; jednak z powodu pochmurnego powietrza pszczoły nie opuściły ula, zatem nie mogły przenosić pyłu z kwiatka na kwiatek. Zrywa się silny wiatr, zabiera część pyłu z kwiecica i niesie z sobą. Obok rosną takie same rośliny i pył osiada na kwieciu i zapładnia je. To, co się stało, jest także prawidłowe i skutek jest ten sam, jak wtedy, gdy pszczoła pośredniczy, lecz stało się to na innej drodze. Każdy przyzna, że jeżeli kwiat w ten sposób się zapłodnił, to tylko przypadkiem; zatem w jednym przypadku może być mowa tylko o zamiarze, w drugim zaś o przypadku.

Roślina i owad działają celowo, chociaż bezwiednie. Trzeba przyznać, że i takie bezwiedne czynności mogą być celowymi i zamysłanymi, czyli i. sł. nie wymagają wcale świadomej i zamierzonej czynności człowieka. Kon-

cesya ta pozwala nam zupełnie logicznie upatrywać w przyrodzie wolę, która wszystkim kieruje. „Wszechświat jest zatem albo wynikiem spotykania się sił przyrody, które ślepo, przypadkowo działają, albo jest dziełem woli, która wszystko przenika i wszystkim kieruje”.

Nie przeczę, że można podjąć się próby, tłumaczyć istnienie świata czystą prawidłowością przyrody i ślepym przypadkiem; lecz w takim razie stanie się wytłumaczenie nierównie więcej zagadkowym i sędzę, że tylko uprzedzony nie uznaje celowości w przyrodzie; każdy inny wszędzie się z nią spotka. Kto jednak nie uznaje woli twórczej w naturze, musi z góry odrzucić celowość. Zwolennicy teoryi przypadku zarzucają nam, że upatrując w przyrodzie na każdym kroku cel i zamiar, nie możemy się pogodzić z prawidłowością natury. Zarzut ten jednak upaść musi wobec tego, cośmy wykazali. „Nie prawidłowość stanowi przeciwieństwo do celu i zamiaru, lecz przypadek”. Kto zatem nie uznaje celowości i zamiaru w wszechświecie, oddaje jego istnienie od początku aż do końca na pastwę ślepego przypadku. Nierozsądek takiego twierdzenia jest aż nadto jasny.

Upamiętnijmy sobie wynik tego rozważania w związku z poprzedniami. Bez naruszania prawidłowości zdarzeń w przyrodzie możemy twierdzić: „Prawa natury, których jako wieczne uznać nam niepodobna, są wyra-

zem woli Boga. Stwierdziliśmy, że wszystko, co w przyrodzie się dzieje, jest przyczynowo zaważunkowane, że więc o przypadku w tym sensie mowy być nie może, że jednak prawidłowość nie wyklucza zamiaru“.

Chcąc krócej się wyrazić twierdzimy, że „wszystko, co podług praw przyrody się dzieje, jest wyrazem zamiaru i woli Boga“. Tem samem wyrażamy nasze pojęcie o Bogu, pojęcie wolne od naleciałości deistycznych i panteistycznych; gdyż wola kierująca się zamierzonym celem domaga się z jednej strony Boga, któryby w świecie działał a nie gdzieś za światem odpoczywał, z drugiej zaś strony domaga się Boga świadomego siebie samego, istniejącego poza światem, a nie jakiej duszy wszechświata bezwiednie kierującej nim. Taka wola Boga zowie się „Opatrzność“ i o niej to w trzeciej części naszej rozprawy mówić będziemy.

Po wszystkiem, cośmy dotąd orzekli, możemy twierdzić, że w wszechświecie działa Opatrzność.

Zastrzegamy się przytem, że mimo wiary w Opatrzność, nie potrzebujemy ani jednej prawdziwej zdobyczy nowoczesnych badań przyrody odrzucać, chociaż niejeden tak sądzi. Z drugiej strony daje nam wiara w Opatrzność nielada korzyść, bo ułatwia nam niezmiernie wytłómaczenie celowości, która się w przyrodzie na każdym kroku objawia, a której bez wszystkiego usunąć nie podobna nawet

twierdzeniem, że wszystko przypadkiem powstało. Pewną jest rzeczą, że tak Opatrzność jak i przypadek wymagają wiary, lecz wiara w przypadkowe powstanie świata wobec cudownego jego listroju jest o wiele trudniejszą niż wiara w Opatrzność.

Wprawdzie obserwacya świata nie prowadzi z koniecznością niezbitą do wiary w Opatrzność. Widzimy to stąd, że pomiędzy uczonymi jedni są przekonani, że świat ich otaczający istnieje tylko przez celowość i opatrzność, drudzy zaś równie mocno obstawają przy twierdzeniu, że nie potrzeba się uciekać do opatrzności, aby sobie wytłomaczyć istnienie świata, że do tego wystarcza zupełnie przypadek. Nie jestże ta sprzeczność zdań mężów uczonych dziwną? Wniosek, jaki stąd wyciągnąć wypada, jest widocznie ten, że wierzący w opatrzność wiarę tę zdobyli przez doświadczenia dokonane na sobie samych, gdy ich przeciwnicy jakoby zjawisk życia wewnętrznego dojrzeć nie umieli.

I znowu narzuca nam się samo przez się pytanie: Dla czego celowość w świecie nie jest tak niezbędnie konieczną, żeby każdy o jej potrzebie był przekonany? — Bo w takim razie nie miałyby wiara w Boga, która z wiary w opatrzność wypływa, żadnego moralnego celu; wiara w Boga powinna być wpływem wolnej woli człowieka.

Lecz przyjrzyjmy się wierze w przypadek i opatrzność z innej strony. Prawdliwość

poszczególnych zdarzeń jest przyczynowem połączeniem poprzedzających je zjawisk. Jakżeż wytłómaczyć sobie prawidłowość wszechświata jako całości, wszechświata, tych bez wyjątku i na każdym punkcie celowo zespolonych wszechrzeczy? — Tu już zupełnie zawodzi hipoteza o przypadku, za to wiara w Boga objaśnia nam jednolicie tę prawidłowość i pokazuje nam opatrność Boską, kierującą się ku jednemu celowi, jako przyczynę prawidłowości wszechświata. Toć jednolite wytłómaczenie wszechświata, to ideał, do którego uczeni obecnej doby dążą, w takim razie musimy przyznać, że wiara w opatrność, która w każdym zjawisku upatruje kierującą rękę Bożą, daleko lepsze usługi nam wyświadcza niż wiara w rządy ślepego przypadku.

Takiemu orzeczeniu przeciwstawiają nie bez słuszności uczeni z przeciwnego obozu żądanie, by im wykazać cel, do którego twórczość opatrności dąży. Żądaniu temu nie trudno zadosyć uczynić, jeżeli je stawia człowiek wierzący w Boga, chrześcijanin. Jeżeli istnieje Bóg, który świat ten stworzył, to uczynił to na to, aby mieć pole do okazania swej miłości. Stworzył On świat, w którym wszelkie możliwe, najróżnorodniejsze siły i istoty w pewnym wzajemnym stosunku do siebie się znajdują i przez to są wyrazem miłości Boga; stworzył świat, w którym nawet pozorne sprzeczności n. p. cierpienia i nędza w świetle owego wzajemnego stosunku prze-

stają być sprzecznością. Jednem słowem, prawdziwym i ostatecznym celem, dla którego stworzył Bóg świat, jest człowiek i jego dziecięstwo Boże. — Uczni dzisiejszych czasów nawet słuchać o tem nie chcą, żeby człowiek miał być środowiskiem świata; zowią takie zapatrywanie przedawnionym i porzuconym dogmatem, powołując się przytem na Kopernika, Galileusza, Keplera, Newtona. Toć ci główacze już od wieków wykazali, że błędem jest mniemanie, jakoby ziemia stanowiła ośrodek świata. Od tej chwili uważa się człowieka jako drobny pyłek na odległej cząstce wszechświata. Za naszych czasów chcieli udowodnić Darwin i jego epigoni, że i człowiek nawet na ziemi niczem innem nie jest, jak tylko jedną z rozlicznych odmian zwierząt. Jakżeż może zatem ktoś twierdzić, że jest człowiekiem nowoczesnym, skoro nie zważa na to wszystko i chce człowieka znowu jako sam środek wszechświata postawić. Daremny mozół! Wyniku badań takich mężów nie zniszczy żadna moc na ziemi, nie zniesie go także wiara w ciemne i średniowieczne zabobony. — Na tego rodzaju orzeczenia możemy odpowiedzieć: Nie uwłaczamy wcale powadze owych mężów ani wynikom ich badań, idziemy dalej nawet, przypuszczamy także i to, że hipoteza Darwina mogłaby być słuszna — chociaż w dzisiejszych czasach potrzeba do tego więcej niż kiedykolwiek silnej wiary — a jednak twierdzimy, że wszystkie owe zdobycze wiedzy nie mogą na-



ruszyć wiary, że Bóg rozmyślnie i świadomie kieruje światem; gdyż wszystkie prawdziwe rezultaty nauk przyrodniczych, owe wielkie siły wszechświata, owe prawa panujące w martwej materii i przejawach życia, to wszystko może istnieć, a przytem może być narzędziem w ręku Boga, przez które pragnął światem kierować aż do stworzenia człowieka, a dalej aż do założenia zespołu osób moralnych. Każdy zatem myli się, kto wnioskuje, że ludzkość nie jest środowiskiem wszechświata, ponieważ ziemia przestała być matematycznym środkiem świata. Nie dosyć na tem. Dla poparcia mojego antropocentrycznego poglądu na świat powołuję się jako na świadka na sławnego zwolennika a nawet i przyjaciela Darwina, Sir Alfreda Ressel Wallace. Uczony ten wykończył i wydał w r. 1904, — zatem za czasów, w których Haeckel w dziełach swoich „Welt-rätsel“ i „Lebenswunder“ wiarę w to, że człowiek stanowi ośrodek wszechświata, na równi stawiał z ś m i e s z n ą m a n i ą c e z a r a Kaliguli, — dzieło pod tytułem „Stanowisko człowieka w wszechświecie“ („Des Menschen Stellung im Weltall“). W tej pracy dowodzi Ressel Wallace, że wszechświat i liczba gwiazd jego nie jest nieskończoną; że system nasz słoneczny jest ośrodkiem tegoż wszechświata, którego granicę stanowią słońca drogi mlecznej; że w całym systemie słonecznym jedynie ziemia takie ma położenie, które umożliwia na niej powstanie żyjących istot, i że

szczytem tychże jest człowiek: jednym słowem Wallace dowodzi, że człowiek jest celem twórczości, ośrodkiem całego wszechświata. Dowód swój opiera on na najnowszych badaniach astronomicznych. Jeżeli się zatem piszemy na zapatrywania tego sławnego przyrodnika, tedy widzimy cel, do którego zdążał rozwój całego wszechświata, a tem samem musimy porzucić wszelkie przypuszczenie, jakoby przypadek rządził przy powstaniu świata. — Gdyby zaś ktoś chciał w niezbyt dowcipny sposób dalej oponować twierdząc, że taki pogląd na świat i stanowisko człowieka graniczy z pychą, temu odpowiem słowy wielkiego a przytem bardzo trzeźwego przyrodnika K. E. Baer'a.<sup>1)</sup> Mówi on na jednym miejscu: „Nie-jeden wyszydza po dziś dzień i nazywa pychą twierdzenie, że człowiek jest celem świata. Toć to nie jego zasługa, że posiada najwięcej rozwiniętą formę organiczną. Nie powinien jednakże nigdy o tem zapominać, że stąd dla niego wynika obowiązek rozwijania swych zdolności, ponieważ jest jedynem stworzeniem, któremu cielesne przymioty pozwalają rozwijać się umysłowo... Czyż to nie jest rzeczą więcej godną człowieka, mieć wysokie mniemanie o sobie i swoim zadaniu, niż tylko zwierzęcą podstawę w sobie uznawać? Niestety nowa nauka — a miał Baer na myśli darwinizm — bardzo jest zabarwiona

---

<sup>1)</sup> „Reden und Studien“. Część II. r. 1876.

dążeniem do poniżenia zwierzęcego“. — Poglądy nasze na stanowisko człowieka jako celu i ośrodka wszystkich stworzeń dzielą ludzi niepośledniej wartości: antidarwinista K. E. Baer i zwolennik Darwina Wallace.

Z pojęciem „opatrność“ łączą się jeszcze niektóre inne, o które przynajmniej potrącić pragniemy. Nasamprzód nasuwa się pytanie: Jak rządzi Bóg światem? — Ilekroć się po dziś dzień słyszy, że nowoczesny pogląd na świat odmienny jest od biblijnego, zazwyczaj nasuwają się pamięci naszej miejsca z historii świętej, jak n. p. miejsce, na którem wzmianka, że słońce na rozkaz stanęło i t. p. Zapewne mieli pisarze biblijni tak samo naiwne pojęcia o świecie jak i dzisiaj wielu ludzi w stanie naturalnym. Błądziłby ten, ktoby ich za to chciał ganić lub wnioskować, że dla tej przyczyny nie można pogodzić Pisma św. z nowoczesnym sposobem myślenia. Punkt ciężkości biblijnego poglądu na świat a przede wszystkim pogląd Chrystusa Pana na naturę i świat to nie zapatrywanie, że słońce się około ziemi obraca, lecz zupełnie co innego. Pan Jezus uważa świat nie tylko jako dzieło Boga Stworzyciela, lecz jako widownię nieograniczonej i bezustannej działalności Boga Ojca: toć On żywi ptaki niebieskie, przyodziewa lilie polne, bez Niego nawet włos z głowy nam nie spadnie. Lecz czy nam wolno wierzyć w takiego Boga, nam, dzieciom wieku nauk przyrodniczych, którzyśmy co dopiero stwierdzili, że

w świecie nic się bez dostatecznego powodu nie dzieje, lecz wszystko stałym prawom podlega? Oto co najwięcej przeszkadza nowoczesnym myślicielom wierzyć w Boga, tak jak Go nam Pismo św. przedstawia. Z powodu tej trudności wielu porzuca zupełnie wiarę w Boga, a inni przedstawiają sobie Boga jako panteistyczną duszę świata, przyczem sobie w gruncie rzeczy nic nie myślą, bo z nią ostatecznie nic począć nie mogą. — Mnie się wydaje trudność ta urojona, ponieważ rzędy Boże nad światem nie stanowią przeciwieństwa do ścisłej prawidłowości w przyrodzie. Mogłoby to mieć miejsce, gdyby Opatrzność Boska równała się swawoli, nieporządkowi i bezprawiu. Przecież nikt rozsądny takiego postępowania nie nazwie rządzeniem. Toć ilekroć w naszych ludzkich stosunkach mówimy o panowaniu, myślimy o stosunkach uporządkowanych, o prawach i silnej woli. Czyż możliwa postępować sobie inaczej w zachowaniu i kierowaniu takiego olbrzymiego dzieła, jakim jest *κοσμος*? Nie! I jeśli istnieje Bóg, osobowy, wolny, niepodległy, świadomy siebie, Bóg pozaświatowy, tedy musi być Bogiem najlepszego porządku, najściślejszej prawidłowości. Jeżeli istnieje taki Bóg, tedy dał przyrodzie i stworzył dla niej prawa i siły i tak je ułożył, jak się naszym oczom przedstawiają. Jeżeli istnieje taki Bóg, tedy ma w ręku swoim wszystką materię i wszystkie siły; gdyż prawodawca jest także panem i władcą praw.

Rzecz jasna, że za pomocą ludzkich naszych pojęć trudno nam sobie wyobrazić w jaki sposób Pan Bóg światem rządzi. Każde nasze wyobrażenie w tej materii musimy naturalnie czerpać z naszych ludzkich stosunków, przy czem narażamy się na zarzut, że z Boga robimy człowieka. Lecz zarzut ten niesłusznie nas spotyka, powinien on raczej spaść na przeciwników naszych, mianowicie, gdy twierdzą, że ścisła prawidłowość w przyrodzie wyklucza trwale rządy Boże nad światem, lub gdy posadzają Boga, że rządząc światem, postępuje sobie swawolnie jak tyran. Ponieważ Bóg jest duchem, przeto rządzi światem swoją energią duchową. Ażeby całą tę sprawę jako tako jaśniej przedstawić, podam następujący przykład:

„Pianista uderza w klawisze swego instrumentu i używa strun, ażeby za ich pomocą według „niezmiennych“ praw akustyki wy dobyć tony, które się według jego fantazyi lub według nut łączyć mają w harmonijną całość lub melodyę. Fantazyja względnie nuty, dalej „niezmiennie“ prawa akustyczne i wreszcie struny instrumentu, oto rzeczy nieodzownie potrzebne do wytworzenia melodyi; same jednakże nie wystarczą: prawo akustyki nie może się samo przez się na strunie uwydatnić i utworzyć melodyi; do tego potrzeba czegoś więcej, potrzeba osobnika grającego, któryby zniewolił struny, ażeby według istniejących praw brzmiały. Teraz do-

piero działa prawo akustyczne, teraz może się plan artysty urzeczywistnić, t. j. może powstać melodia. Woli i czynności grającego potrzeba, ażeby powstał każdy poszczególny ton i oba czynniki odpowiadają zań, t. j. jeżeli grający nie uważa, powstaje stąd albo harmonia niezupełna albo też — co gorsza — dysharmonia. Każdy ton powstaje według istniejących praw, lecz tylko wtenczas, gdy wola artysty go wywoła; zatem musi się przyczynowość łączyć z wolą. — Jeżeli zaś chodzi o to, aby sobie wystawić jak Pan Bóg kieruje ludźmi, których obdarzył wolną wolą, można powyższy przykład zmienić i w miejsce fortepianisty wstawić dyrygenta orkiestry. Rzecz wiadoma: dyrygent stoi przed orkiestrą i wlewa poniekąd każdemu członkowi jej swego ducha i kieruje grą wszystkich nie odbierając nikomu wolnej woli tak, że całość stanowi przepiękną harmonię. Wszystko to byłoby niemożliwem do wykonania, gdyby dyrygent nie miał grających, ci swych instrumentów, te zaś praw akustycznych, podług których brzmią; i na odwrót instrumenta same nie znaczą nic, tak samo muzykanci bez dyrygenta, w którym się niejako ucieleśnia duch utworu, któryśmy słyszeli. Wszystko łączy się ściśle w jedną całość, a jednak każdy muzykant jest panem swego instrumentu a dyrygent panem orkiestry, nad którą niepodległe panuje. Pomimo tę ścisłą łączność nie przestaje dyrygent istnieć, orkiestra nie staje się jego mieszkaniem (za-

patrywanie panteistyczne) tak, jak ciało jest mieszkaniem duszy. — Teraz trzeba nam powyższe przykłady zużyć do naszych wywodów. Ażeby się coś w przyrodzie stało, potrzeba materji (w przytoczonych przykładach instrument względnie struna). To, co się ma stać, powstaje według „niezmiennych“ praw (przykł. prawa akustyki) i podług celowego planu (kompozycja pełna harmonii albo spisana na nutach albo istniejąca w fantazyi artysty). Prawo to póty nie będzie miało podstawy, materya póty pozostanie martwą i nieruchomą, a plan pozostanie ideą, póki nie powstanie kierownik i rządca przyrody, który materyę tak urobi podług pewnych praw, że powstanie istniejąca w jego umyśle wieczna harmonia planu światów“.

Jeszcze jedną sprawę poruszyć nam wypada, która przy powyższej analogii jest nader ważna, a z którą się nasze poprzednie uwagi łączą. Nie trudno sobie wystawić, że się kilku muzykantów zejdzie i że każdy na swój sposób będzie grał to, co się jemu podoba. Nie ulega wątpliwości, że każdy dźwięk powstanie zupełnie prawidłowo, co więcej nawet spojenie tonów będzie prawidłowe, lecz nie będzie i nie może być harmonii. Harmonia może tylko wtenczas powstać, gdy wszystkimi grającymi kieruje jeden duch, idea kompozycji, która się w dyrygencie ucieleśnia. Gdy to się dzieje, tedy mówimy o zamiarze i celu, który jest podstawą kompozycji, gdy



zaś tego nie ma, tedy pomimo wszelką prawidłowość tylko przypadek zrządził, że poszczególne dźwięki się zgadzają, lecz ten sam przypadek wywoła wobec swawoli grających dysharmonię. Jeżeli chcemy we wszystkim, co się w świecie dzieje harmonię upatrywać, tedy analogia nasza tem dodatniej objaśni rzecz całą, ponieważ harmonia ta domaga się jako koniecznego warunku pewnego zamiaru, planu i celu, a wyklucza zupełnie przypadek.

Któżby chciał zaprzeczyć istnieniu harmonii w wszechświecie? Toć badania przyrodników ostatniego wieku udowodniły w prawie zniewalający sposób, że świat jest jedną harmonijną całością; w niej łączy się wszystko w cudowny prawie sposób i gdyby czegoś zabrakło, powstałby zaraz wyłom. Już przed mniej więcej 80 laty wskazywał mąż tej powagi jak Aleksander Humboldt w zachwycie na świat, jako na *κόσμος*; a gdyby dziś jeszcze żył, mógłby swoje zdanie, że cały ten wielki świat stanowi równie wielką harmonijną całość, poprzeć zupełnie innymi dowodami, niż to uczynił. A zatem, jeżeli harmonia ta stanowi dla nas pewnik i to niewzruszony, a musi nim być, tedy równie pewną rzeczą jest, że tę harmonię jedynie wtenczas zrozumiemy, gdy przypuścimy, że istnieje idea kierująca, wiecznie rządzący i utrzymujący Bóg; i tylko nierozsądny może wierzyć, że opatrność Boska wyklucza prawidłowość. Raz jeszcze powtarzam i podkreślam: Prawidłowość nie

może wyjaśnić celowości — ale jej też nie wyklucza i na odwrót: celowość, a w tym przypadku Opatrzność Boska ani wyklucza ani ogranicza prawidłowości. Boska Opatrzność nad światem rządzi się prawami, które Bóg sam ustanowił.

Ktoby więc chciał przyrodę i to co się w niej dzieje przedstawić jedynie jako przyczynowy wpływ praw przyrody i wszelką Opatrzność Boską odrzucić, może to uczynić, lecz pozbawia się z góry możności wytłomaczenia harmonii, planu i celowości w świecie. Chcąc ominąć ten szkopół, mógłby zaprzeczyć istnieniu harmonii, planu i celowości w świecie, lecz nie będzie to oznaką męstwa uczonego. Tedy otworzy on na ścieżaj drogę przypadkowi, i z wszechświata uczyni mnóstwo wirujących atomów, które zupełnie przypadkowo utworzyły świat pędzący bez celu w przestworzu. — I my uznajemy zupełnie i bez ograniczenia prawidłowość w przyrodzie i nie odstępujemy od niej ani na jotę, lecz w świecie widzimy coś więcej, a nie samą prawidłowość; widzimy nieskończoną harmonię, głęboko obmyślany plan i celowość niezbaczącą nigdy z wytkniętej drogi. Ponieważ wszelkie zakusy wytłomaczenia tej celowości za pomocą chemiczno-fizykalnej prawidłowości w przyrodzie są daremne, przeto dodajemy do owych praw prawodawcę, który niemi celowo kieruje.

Zapewne wiele ludzi godzi się na nasze dotychczasowe wywody. Uznawają co do-

piero określony stosunek Boga do świata i ciesząc się, że nie potrzebują porzucać wiary w pozaświatowego i osobowego Boga, lecz odtąd rozpoczynają się dla nich nieprzewyciężone przeszkody. W gruncie rzeczy są oni niewolnikami praw przyrody, które uważają jako absolutnie wieczne i niezmiennie; w najlepszym wypadku przyznają to, że widzą Boga poprzez owe prawa przyrody, że Bóg je ma w rękę; lecz ich Bóg — to rzecz najważniejsza — zależy od praw przyrody, nie stoi ponad prawem, lecz pod niem, a co najwyżej obok prawa. Ich Bóg to bóstwo bezsilne. A cóż nam po takim Bogu, który mniej od nas zdziałać może!

Dotąd mówiliśmy stale o „opatrności“. Lecz w słowie tem leży coś nad to, cośmy dotąd orzekli. Rządy Boskie, tak jakieśmy je dotąd opisali, nie potrzebują być „opatrnością“. Bóg, jak nam Go Pismo św. przedstawia, jest Bogiem opatrności w całym tego słowa znaczeniu. Pojęcie „opatrność“ mieści w sobie zamierzone kierowanie i prowadzenie, a co zatem idzie, daje możność wkraczania we wszystko, co się w świecie dzieje. Oto mamy jądro rzeczy całej, które nas sprowadza do dawniejszej kwestyi. Czy istnieją zdarzenia w przyrodzie, które tylko wkroczeniem jakiej obcej siły wytłomaczyć można? Czy Bóg bierze udział w tem, co na świecie powstaje? — Nie brak nowoczesnych uczonych, którzy wobec rezultatów tegoczesnych nauk przyrodniczych temu zaprzeczają; lecz tu

chodzi o to, jakie stanowisko nam zająć wypada.

Naprzód przypominam, że przeczącą odpowiedź na to pytanie mogła tylko zbytnia czołobitność przed „wiecznymi i niezmiennymi” prawami przyrody podsunąć. Myśmy za to przekonali się, że prawa przyrody wcale nie są „wieczne” i że przypuszczenie ich niezmienności także jest tylko względne, ponieważ nie ma pewności, czyśmy którego prawa fałszywie nie wyrazili. Lecz choćbyśmy nawet mylnie prawo jakie ustanowili, możemy być pewni, że przyroda pozostaje niezmienną i że zjawiska jej powstają podług stałych zasad. Zachodzi zatem kwestya, czy Pan Bóg podlega tym prawom? Na jedno w każdym razie musimy się zgodzić: Ponieważ Bóg stworzył świat i ludzi i tych właśnie obdarzył wolną wolą, ograniczył w pewnej mierze swą władzę. Gdy Bóg stwarzał materję i siły, wytknął z góry drogę, którą rozwój świata miał postępować. Ponieważ z wszelką pewnością wiemy, że Pan Bóg miłuje porządek, wiemy także i to z równą pewnością, że z tej drogi raz obranej nie zejdzie i to tem mniej, gdyż ta droga prowadzi do pewnego upatrzonego celu. Każdy przyzna, że w tem mieści się pewne ograniczenie wszechmocy Boskiej. Tę prawdę określili nowocześni przyrodnicy w ten sposób: Suma ogólna materji i siły pozostaje niezmienną albo też innemi słowy: w świecie nie

ginie żadna materya i żadna siła, ale nie powstawają wszakże na nowo. — Tak samo przyznać trzeba, że stworzenie ludzi o wolnej woli stanowi jeszcze większe ograniczenie wszechmocy Boskiej. Przytem powinniśmy pamiętać, że ograniczenie to spowodowała miłość, zamiar Boży uczynienia z świata widelnią swej miłości. Pomimo wszystko nie wolno nam twierdzić, że Bóg podlega prawom przyrody, gdyż w takim razie stałoby się prawo panem prawodawcy; a to jest niemożliwe. Dla nas jest pewnikiem niewzruszonym: Bóg stoi nad prawami przez siebie danymi i może ich dowolnie używać. Dla nas jest rzeczą niezmierniej wagi następujące twierdzenie: nasz Bóg jest Bogiem porządku i dla tego muszą rządy Jego nad światem być wolne od wszelkiej swawoli, każdego kaprysu. Ponieważ wszechświat Boży, to ~~złoty~~ <sup>złoty</sup> przedstawia wspaniałą harmonię, ponieważ wszechświat ten na pewno toczy się drogą wiodącą do celu, który mu Bóg wyznaczył, nie może Pan Bóg mieć powodów do wkraczania i naprawiania zjawisk i zdarzeń w przyrodzie, o ile się one podług jego praw dokonują. Inaczej jednakże wygląda ta sprawa, gdy człowiek, obdarzony wolną wolą, samowolnie miesza się do działania sił przyrody, przyczem nieraz z powodu krótkiego przyrodzonego wzroku powoduje coś takiego, co się z rozwojem świata przez Boga zamierzonym nie zawsze zgadza. W takich warunkach — przyzna to każdy —

byłoby wkroczenie Boga koniecznem. — Lecz wróćmy do naszego pytania: Czy istnieją zjawiska w przyrodzie, które tylko wkroczeniem obcej jakiej siły wytłomaczyć można? — Przyrodnik nowoczesny gotów wręcz zaraz zaprzeczyć, i jeżeli sobie uprzytomnimy, jak dalece się z biegiem czasu pogląd na przyrodę i jej zjawiska zmieniły, nie możemy się temu dziwić. Toć gdy dawniej obserwowano jakie zdarzenie, a nie można go było naówczas znaniem środkami objaśnić, twierdzono zaraz, że Pan Bóg w to wkroczył lub ktoś przez Boga wysłany. Ten wygodny sposób tłumaczenia wystarczał. Lecz z chwilą, gdy nauki przyrodnicze coraz większe postępy robiły, stało się inaczej. Celem przyrodnika jest: przyrodę naturalnie objaśniać za pomocą dawniej poznanych sił i praw, i tego prawa i celu nie można mu ani uszczuplać, ani odbierać. Lecz zachodzi kwestya, czy on wszędzie ten cel osiągnie? Toć nauki przyrodnicze sięgają zjawisk zamierzchłej przeszłości i odkrywają historję wszechświata. Staraniem przyrodników jest wszystko sprowadzić do znanych praw i sił. Jasną jest rzeczą, że wiedza przyrodnicza przy tem badaniu przechodzi w zakres hipotezy, a nieraz i fantazyi, przez co odbiega od pewności, stałej cechy nauk przyrodniczych. Jeśli zatem przyznamy przyrodnikom prawo należne, owe zjawiska w naturalny sposób tłumaczyć, tedy powinni, o ile nie chcą przestać zasługiwać na miano prawdziwych mężów



nauki, otwarcie przyznać, że tu środki ich się wyczerpały. Dla braku miejsca nie będziemy się bliżej zastanawiali nad poglądem nowoczesnych przyrodników na powstanie wszechświata. Przypominam tylko, że powstanie wszechświata przypisują poruszeniom prastarej mgławicy, prastarej materii. Jakkolwiek się ta sprawa ma — tak powstanie prastarej materii jak i jej pierwsze poruszenie stanowią zagadkę, której rozwiązać nie można, jeśli się wyklucza bezpośrednio wkroczenie jakiej wyższej siły. Jeżeli się dalej zapuścimy w historię ziemi, dojdziemy do pewnika, że był czas, w którym na niej ani jednego żyjącego stworzenia nie było. Ponieważ nie ma widoków, ażeby nam powstanie życia za pomocą sił przyrody wytłómaczono, mamy przeto trzeci punkt w rozwoju świata, który się gwałtem domaga wkroczenia wyższej jakiej siły. Równie pewną jest rzeczą, że i człowiek zaczął istnieć na ziemi, i że przepaść między świadomością siebie i życiem duchowem zwierząt niczem się zapełnić nie da, chociaż niektórzy uczeni się o to kuszą, ażeby wmówić w ludzi, że przepaść ta nie istnieje.

Ażeby wytłómaczyć sobie świadomość siebie, którą Du Bois Reymond nazwał wielką zagadką światową niemożliwą do rozwiązania, musimy przypuścić wkroczenie Stwórcy, jeżeli nie chcemy się gubić w fantazyach bezpodstawnych. Przyznaję, że nikt nie musi wierzyć w owe wyżej wspomniane cztero-



krotne wmięszanie się Stwórcy, bo jeżeli przedtem skądinąd nie upewnił się o istnieniu Boga, nie będzie w to wierzył, nie mniej jednak musi porzucić nadzieję wytłómaczenia kiedykolwiek wielkich owych zagadek. Mnie chodziło tylko o to, żeby wykazać, że w przyrodzie zachodzą zdarzenia, które możemy śmiało sprowadzić do wkroczenia Boskiej wszechmocy. Najprawdopodobniej wymagał tego rozwój świata — tak, jak i po dziś dzień to widzimy. Materya sama w sobie jest ociężałą i nieruchomą, życie powstaje tylko tam, gdzie przedtem było, również i świadomość siebie. Materya nie wykazuje ani poruszenia, ni życia, ni też świadomości, musiała to wszystko kiedyś z zewnątrz otrzymać.

Zatem: istniały zdarzenia w przyrodzie, które tylko przez wkroczenie wyższej jakiej siły wytłómaczyć można. Jeśli zaś takowe istniały, to nie widzę racyi, dla czego by ich dzisiaj — gdyby tego zachodziła potrzeba — nie miało być, czyli innemi słowy twierdzę, że Pan Bóg może wkroczyć w bieg przyrody.

Powtarzam — gdyby tego zachodziła potrzeba — bo to stanowi miarę owego wkraczania. — Świat jest harmonijnie zbudowany. Bóg, którego znamy, miłuje porządek; gdyby zatem wszystko w przyrodzie normalnie się rozwijało, nie miałby Pan Bóg powodu do wkraczania w zjawiska przyrody. Ponieważ jednak ludzie obdarzeni wolną a często krótkowzroczną wolą i odziedziczoną grzeszną naturą wtrącają

się do wszystkiego, zepsują niejedno. Oto powód, dla którego Pan Bóg wkraczać musi w bieg świata, jeśli chce swoją zbawczą wolę przeprowadzić. Po największej części czyni to Bóg niespostrzeżenie, boć wykluczone są jakiekolwiek zawieruchy w obrotach świata z tej prostej przyczyny, że Bóg jest Bogiem miłującym porządek.

Roztrzaskanie to wprowadziło nas niespostrzeżenie w dziedzinę, która w istocie swej podpada pod pojęcie „Opatrzności“. Potrąciliśmy o kwestyę *c u d u*, boć w gruncie rzeczy każdy akt opatrności Boskiej to „*cud*“. Lecz nasze pokolenie jakoby się *cudu* bało. Nie brak ludzi, którzyby się godzili na chrześcijaństwo, gdyby wiara ta nie domagała się *cudu*; zapominają jednakże, że ośrodek wiary chrześcijańskiej stanowi *cud* nad *cudy*, osoba Chrystusa Pana. Teraz też można jako tako zrozumieć dążenie obecnego czasu do usunięcia osoby Chrystusa Pana z chrześcijaństwa. — W czym szukać przyczyny owego lęku przed *cudami*? — Bezwątpienia jest to skutek nowoczesnych nauk przyrodniczych, owej czołobitności dla praw przyrody. „Wiecznych i nieodmiennych“ praw przyrody nie można przełamać — oto zasada naszego czasu. Wobec tego, cośmy dotąd orzekli, zasada ta w pełnej tylko części jest prawdziwą; i każdy uważny czytelnik dorożumie się, że nie mogą podzielać owego lęku przed *cudami*. Dla braku miejsca krótko tę sprawę załatwię.

Cud w ścisłym znaczeniu — a więc tak jak my go pojmujemy — jest to pozorne przełamanie praw przyrody.<sup>1)</sup>

Cud powstaje przez to, że szeregi przyczynowe tak się krzyżują, że wypadek jest wykluczony i że tylko pewny zamiar za podstawę służyć może. Jeżeli cud tak zrozumiany ma posiadać religijną jaką wartość, to trzeba go pojmować jako wkroczenie Boga w bieg świata i to w tym celu, ażeby przeprowadzić plan zbawienia czy to ludzkości czy też poszczególnych ludzi. Tę okoliczność uważam za tak ważną, że z góry uważam cud jakikolwiek za coś nieprawdopodobnego, w którym owej moralnej wartości, Boskiego celu jasno stwierdzić nie można.

Przedewszystkiem musimy jedno skonstatować: nie potrzeba koniecznie przypuszczać, że przy każdym cudzie Bóg przełamał prawa przyrody; niejednokrotnie można cudowne jakie zdarzenie wytłumaczyć za pomocą prawa

---

<sup>1)</sup> Uczeni nowocześni używają następnego wybiegu, ażeby nie głosić dogmatu o cudach, czyli innemi słowy, ażeby zaprzeczyć, że Pan Bóg może wkroczyć w bieg świata; oto mówią tylko o „cudach“ wszechświata i tym podobnych rzeczach, cuda zaś w ścisłym i właściwym znaczeniu podawają w podejrzenie. Jestto wszystko bardzo dogodnem dla tych, którzy pragną ominąć tę właśnie ważną kwestyę. Niestety bardzo wiele ludzi pozwala sobie w ten sposób oczy zamydlić. Szczególniej używa powyższej metody Frank w swej rozprawie o „cudach Jezusowych“.

przyrody, którego ludzie długo nie znali, inne znowu zdarzenie, które dzisiaj nam się jako cud wydaje niemożliwem, później przestaje być cudem w oczach przyrodnika; ponieważ jednakże chodzi o wpływ duchowy, nie traci owo zdarzenie pomimo to znamienia cudu. Tego musimy się trzymać, że w wielu przypadkach tak cud jak i objawienie jest czemś czysto duchowem. Krótko przedtem wspomniałem, że cud nie zawsze się łączy z przełamaniem praw przyrody. Często powstaje on przez spotkanie się różnych szeregów przyczynowych, których związku nie możemy poznać i dla tego uważamy owo zdarzenie za cud. Pamiętać nam trzeba o tem, że każde zjawisko w przyrodzie jest rezultatem nie jednego, lecz wielu szeregów przyczynowych i że one stanowią sieć, którą rozpętać po części bardzo trudno a nieraz nawet niepodobno. Teraz też nie trudno zrozumieć, że mała zmiana w jakim szeregu przyczyn może inne zmiany w owej sieci przyczyn spowodować, o jakich często nie myślimy. Rzecz jasna, że świat się przez to nie rozpadnie, nawet nie potrzebuje koniecznie stąd powstać katastrofa jaka; dla tego też owej zmiany nie zauważymy. Nie może zatem być mowy o przełamaniu praw przyrody; tu chodzi tylko o kierowanie i prowadzenie zjawisk przyrody w pewnym kierunku i to za pomocą istniejących sił i praw.

Nauka zna takie kierowanie sił przyrody. Toć każdy, kto pilnie baczy, widzi, że wszelaki

postęp kultury człowieka polega na opanowaniu sił przyrody i na kierowaniu ślepych sił na upatrzone drogi. Już często udało się ludziom opanować te siły i w niektórych dziedzinach poznali już sposób, w jaki się one z sobą łączą, i dla tego niemi kierują i je prowadzą. W ten sposób można osiągnąć upatrzony cel; niewtajemniczony częstokroć będzie to uważał za przełamanie istniejących praw, gdy tymczasem zachodzi w tym wypadku kierowanie sił i praw. Przykład lepiej nam to objaśni: Rzeka płynie przez kraj jaki, i warunki owej okolicy jako to: nierówność powierzchni ziemi, rodzaj skał wraz z ich właściwościami, ukształtowały obecny bieg rzeki. Dalej wpływają na ową rzekę warunki klimatyczne owej okolicy; bory i deszcze regulują ilość wody w rzece i t. d. — jednym słowem widzimy sieć przyczyn i warunków, a rezultatem tego wszystkiego to pewny i prawidłowy bieg rzeki. — Po pewnym czasie osiedla się w tej okolicy człowiek i wtrąca się stosownie do swego celu w ową sieć przyczyn, zmieni to i ową, a przez to osiąga ten rezultat, że rzeka zmienia swoje koryto. Gdyby stworzenie jakie stojące niżej od człowieka ową okolicę zwiedziło przed i po owej zmianie, uważałoby ją za cud, gdy tymczasem człowiek nie przełamał praw natury, tylko niemi kierował.

Albo inny przykład: Jak każdemu wiadomo, uderza piorun w czasie burzy najczęściej

w wysokie drzewa lub domy. Człowiek zna prawa przyrody i umieszcza na domie swoim drąg żelazny z pozłożonym śpiczastym końcem i łączy go z ziemią wilgotną, a piorun, który zazwyczaj uderzał w dom i zamieniał go w perzynę, stał się nieszkodliwym. Jeżeli to jakiś dziki człowiek pierwszy raz zobaczy, powie, że to czary albo cud. A przecież nie przełamano przytem żadnego prawa przyrody; przeciwnie, człowiek pokierował za pomocą pewnych prawideł zjawisko elektryczne, ażeby osiągnąć swój cel, użył praw przyrody na to, ażeby przyrodę samą opanować.

Jeżeli tedy człowiek może przyrodę zmusić, ażeby służyła jego małym ludzkim celom, jeżeli może dowolnie zmieniać bieg zjawisk przyrody, a Bóg, Pan przyrody, nie miałby możności przynajmniej tego samego dokonać dzieła? — Podobnie jak dzikiemu człowiekowi, nie znającemu praw przyrody, dzieła człowieka kulturalnego wydają się czarami, tak samo mniema człowiek kulturalny, że ujrzał t. zw. „cud“, gdy Pan świata może za pomocą praw przyrody, których człowiek jeszcze nie zna, wkroczył w bieg wszechświata, ażeby rzeczy tak ukształtować, jak jego najświętsza wola uważa za konieczne, ażeby się świat i ludzkość mogli pomyślnie rozwijać. Rzecz jasna, że tylko wszechmocny, wolny, osobowy i nad światem stojący Bóg może takich cudów dokonać. Podkreślam przytem dwa przymioty: „wszechmocny“ i „wolny“. Sławny angielski

przyrodnik Tyndall tak się pewnego razu wyraził: „Jeżeli jest Bóg, to jest wszechmocnym, a jeżeli jest wszechmocnym, tedy może nawet cuda czynić“. Tak też rzeczywiście jest, i zaprzeczanie cudów jest tem samem co niewiara w wszechmoc Bożą. Nie mniej ważna jest wiara, że Bóg ma absolutnie wolną wolę, której słabym odbłaskiem jest nasza wolna wola. Gdyby Bóg nie miał wolnej woli, nie byłby Bogiem, tylko niewolnikiem praw przez siebie danych, a bez absolutnie wolnej woli nie można sobie Boga wcale wyobrazić. Z drugiej strony zaręcza nam absolutna wolność Boga swobodne wkraczanie w bieg świata czyli innemi słowy: możliwość cudów; możemy więc w nie wierzyć bez narażenia się na zarzut nierozsądku, przyczem nie powinniśmy zapominać, że Bóg może mieć Swoje plany i zamiary, o których my ludzie pojęcia nie mamy.

Wywody dotychczasowe wykazują, że można być rozsądnym i logicznie myślącym człowiekiem a przytem wierzyć, że tak zrozumiane cuda powstały przez wkroczenie wyższej potęgi. Dalej dowodzą one, że wywodenie niemożliwości cudów z t. zw. „wiecznych i nieodmiennych“ praw przyrody, świadczy o niezbyt wysokiej inteligencji, i że nie potrzeba bynajmniej dla bezwzględnej czolobitności dzisiejszych czasów przed prawami przyrody składać брони. Toć w gruncie rzeczy nowocześni chrześcijanie lękający się cudu stawiają swego Boga niżej od człowieka, który —



jak to przykład wykazał — swoją kulturalną pracą stale dokonuje „cudów“. Choćż zatem bronimy, mimo nowoczesnej nauki przyrodniczej, naszej wiary w cuda przed zarzutem nierozsądku, nie trzymamy się jej jednak bezkrytycznie, boć cuda są i pozostaną „umiłowaniem dzieckiem wiary“, a ponieważ ludzie skłaniają się ku cudowności, nie trudno o pomyłkę, która jednak wiarę zamienia w zabobon.

Chcąc zapuszczać sondę krytyki w wiarę w cuda, starać się trzeba poszczególne cuda w naturalny sposób wytłumaczyć; a choćbyśmy uznali zjawisko jakie za cudowne, jednak możemy badać, za pomocą których praw i sił przyrody ów cud powstał.

Dobiegamy do końca i przedtem chciałbym jeszcze jedną kwestyę omówić. Pojęcie opatrności łączy się ściśle z modlitwą, a raczej z pytaniem: Czy można się modlić i czy modlitwa zgadza się z rozumem? Toć modlitwa jest nieodłącznem znamieniem rzeczywistej, żywej wiary. Bez modlitwy można tylko uważać za prawdę nadświatowe rzeczy i dopiero przez modlitwę podnosi się wiara, bo posiadamy Ojca w niebiesiech, do którego się zwracać możemy. Bez wiary w opatrność nie ma modlitwa żadnego sensu. Nowocześni mędrkowie odrzucają też modlitwę błagalną a uznawają tylko dziękczynną, a czynią to dla tego, by ich nie posądzano, że przypisują Bogu moc przełamania praw przyrody. Za cóż tedy mamy Panu Bogu dziękować, jeśli nie za to, że nas

na drodze życia prowadził? Tem samem wyznajemy naszą wiarę w opatrność, która tylko w takim razie jest rozsądna, jeżeli wierzymy w Boga, który swoją mocą i wolą ponad światem i jego prawami stoi. Nie wiem, czy to ma sens Boga uważać jako Ojca, kiedy się nie wierzy, że w razie potrzeby jakiej życiowej z ufnością się do niego o pomoc udawać można. Jednem słowem: modlitwa wymaga opatrności, bo byłoby nierozsądnem modlić się do Boga, któremu nie przypisujemy mocy, by nam mógł pomóc, gdy tego potrzeba. Pomoc Boża zaś wymaga wkroczenia w bieg świata. Istotnie jest każda pomoc Boża przez nas uproszona cudem w całym tego słowa znaczeniu. Nie wystawiamy sobie, że Bóg niejako różdżką czarodziejską wpływa na zjawiska przyrody. Często używa Bóg, gdy wysłucha prośbę jaką serdeczną, ludzi, aby nieśli pomoc, a nawet i wtenczas, gdy chce wpłynąć na zjawiska przyrody. To znów łączy się ściśle z objawieniem.

Objawienia nie powinniśmy znowu pojmować jako podpadające pod zmysły wkraczanie Boga w bieg przyrody, lecz głównie jako duchowy wpływ na człowieka. Ileż to rzeczy dzieje się w człowieku, chociaż ich nawet nie spostrzeże, które jednak później nagle zjawiają się przed nami. N. p. artyści, czy to muzycy czy malarze, a mianowicie poeci, zawsze przyznawali otwarcie, że największe pomysły przychodziły im w chwilach natchnienia. Goethe

sam wypowiedział jasno i dobitnie, mówiąc o twórczości artystycznej: „W takich razach uważać trzeba człowieka często jako narzędzie wyższego rządcy świata, jako naczynie boskiego wpływu godne”. Niewątpliwie istnieje wpływ ducha na ducha, czego dowodem hipnoza i sugestia. Wielu ludzi twierdzi, że istnieją zjawiska, na które nauki i wiedza sceptycznie patrzą, które jednak według mego mniemania w pewnych granicach opierają się na faktach; mam na myśli t. zw. telepatyę, oddziaływanie na ludzi oddalonych. Jeżeli zatem duch ludzki na innego nieraz zupełnie nieświadomie tak wpływać może, jeżeli wierzymy, że Bóg nasz jest duchem, tedy nie można zaprzeczyć, że nasza dusza może się komunikować z duchem Boga tak, jak tego modlitwa wymaga. Równie możliwym jest, że Bóg się w duchowym objawieniu zbliża do człowieka, i nie trudno zrozumieć, że się to stać może zupełnie nieświadomie, poczem owo objawienie się błyskawicznie oczom duszy naszej przedstawia jako nagle rozpoznanie.

Po tych przesłankach wykażę na przykładzie, że uważam wysłuchanie modlitwy i cud za rzecz zupełnie możliwą i nie sprzeciwiającą się rozumowi.

Matka wie, że jej jedynak wraca z dalekiej podróży i zanosi modły gorące do Boga, by uchronił jej dziecię od niebezpieczeństwa. W tym czasie pędzi pociąg wiozący tego

syna na pewną zgubę; bo oto niegodziwcy położyli na niebezpiecznym skręcie olbrzymi odłam skały. Modlitwa matki nie jest zbyteczną, boć życie dziecka i tylu innych ludzi wisi prawie na włosku. Może li Bóg wysłuchać modły matki i czy spełni jej prośbę? Czy zniesie Bóg stałe prawo przyrody, prawo ciężkości, i nakaże owej bryle unieść się w powietrze? Niedaleko tego miejsca mieszka strażnik kolejowy; za chwil kilka musi nadjechać pociąg; strażaka opada nagle niepokój, głos nie dający się stłumić powiada mu, że coś nie jest w porządku. Wybiega na tor, by go raz jeszcze zbadać i spostrzega ową bryłę. Sam jej usunąć nie może, więc biegnie w stronę pociągu daje znaki latarką swoją, przez co udaje mu się kolej zatrzymać. Któżby zaprzeczył, że to zdarzenie często się w życiu powtarza? Matka dowiedziała się o uratowaniu pociągu i serce jej mówi, że Bóg wysłuchał jej modlitwę, pada na kolana i dziękuje ze łzami za owo cudowne uratowanie dziecka. Syn wzruszony owem cudownem zdarzeniem, może także uwierzy, że tu wyższa siła wkroczyła; lecz inni ludzie, którzy tego nie przechodzili, uśmiechną się niedowierzająco, gdy im kto o tem opowie, i rzekną, że to wszystko imaginacya. Ów niepokój strażnika kolejowego tłumaczą oni jako przypadkowe wzburzenie nerwowe. Oto w tym przykładzie spotykają się dwa zdarzenia, które przyczynowo z sobą nie mają nic wspólnego, które

jednak prawidłowo spotkać się muszą. Spotkanie to może jednak spowodować albo przypadek albo też zrządzenie. Ludzie owi wierzą w przypadek, który tutaj w szczególny sposób jak i w wielu innych razach w sam raz się zdarzył. Przypadkowo modliła się matka, przypadkowo opadł niepokój strażnika i znowu przypadkowo powstała w nim myśl zbadania raz jeszcze toru. Człowiek zaś wierzący w Opatrzność upatrywać będzie w tem mimo wszelką prawidłowość owego zdarzenia zamiar i zrządzenie. Jak przez modlitwę matki do Boga nastąpiła komunikacja jej duszy z duchem Boga, tak samo Bóg objawił niespostrzeżenie swą wolę owemu strażnikowi; stąd w nim błyskawicznie powstała myśl: zobacz jeszcze raz, czy wszystko w porządku. W ten sposób nie potrzebował Bóg sam wkraczać w bieg przyrody, znosić prawa ciężkości i rozkazywać, by się kamień uniósł w powietrze, przeciw wszelkim prawom przyrody. Użył Bóg człowieka jako posłańca i narzędzie i przez niego uniemożliwił skądinąd nieuniknione straszne spotkanie jednego szeregu przyczynowego (pociągu) z drugim (ową bryłą kamienną na szynach kolei). Nie jest to w rzeczy samej cudem? Jest nim dla tego, który tylko patrzy na rezultat, ale dla człowieka, który poznał oną sieć przyczyn, jest ono zdarzenie zupełnie prawidłowem nawet pomimo niedopuszczenia do właściwie koniecznego spotkania się. Z drugiej jednak strony pozostaje to cudem; i cud

ten nie polega na owem naturalnem zdarzeniu, również nie na zatrzymaniu pociągu na czas, tylko na owem rzekomo nieuzasadnionem i przypadkowym wyjściu strażnika na tor. W tem jednak upatrujemy cel i skutek objawienia duchowego z strony Boga.

Umyślnie omówiłem ten przykład obszerniej, ponieważ szczególniej dokładnie wykazuje, jak sobie wystawiać proces cudu i wysłuchania modlitwy. Dalej wykazał ów przykład jasno, że w obu wypadkach nie potrzeba zaraz myśleć o przełamaniu praw przyrody, bo bez żadnego gwałtu zmieszczą się w ramy naturalnego i prawidłowego zdarzenia.

Przy końcu niniejszej rozprawy ujmę rezultat w następujące orzeczenia: siły i prawa przyrody nie mogą być Bogiem ani też Boga zastąpić, są jednak wyrazem woli Bożej. Wszystko w przyrodzie dzieje się i powstaje prawidłowo, przeto nie jest przypadkowym, o ile się uważa przypadek jako przeciwieństwo prawidłowości; lecz przypadek stanowi także przeciwieństwo do zamiaru i celu i o tyle zachodzą w przyrodzie zdarzenia przypadkowe i nie celowo zamierzone. Wolę Boską kierującą się celami zwiemy opatrność. Prawidłowość przyrody nie wyklucza opatrności i rządów Boskich nad światem; stanowi ona tylko jedną stronę procesu światowego, odwrotną zaś stronę harmonia i celowość, a te można zupełnie zadowalająco wytłomaczyć przez przyjęcie świadomie celowej woli u Boga. Proces roz-



woju świata wymaga nieraz wkroczenia Boga i ono wkroczenie jest zasadniczo możliwe. Tem samem mamy dowód, że i cud nie sprzeciwia się rozumowi i że jest możliwy. Cud zasadza się na kierowaniu i prowadzeniu rozwoju świata w pewnym kierunku za pomocą istniejących praw i sił; ponieważ człowiek takich cudów codziennie dokonuje, może także Pan świata ich dokonać. Ponieważ opatrność z wszelką pewnością istnieje, możliwą staje się modlitwa i każdy chrześcijanin powinien mocno wierzyć, że prośby jego będą wysłuchane. Prawdliwość przyrody nie sprzeciwia się temu.

Kerzyć wewnętrzna niniejszego badania jest niemała. Nie brak wprawdzie ludzi, których nie dosięgają wątpliwości nowoczesnego życia duchowego, ich pewność o istnieniu Boga jest tak żywa i głęboko zakorzeniona, że ją bodaj z ich serca wyrwać można. Szczęśliwi! lecz u wielu ludzi jest wiara w Boga trzeźwą chwiejącą się za lada powiewem wiatru i pierwszy wichur wyrwać ją zdoła. Każdy przyzna, że żyjemy właśnie w takim burzliwym czasie; przyczyniają się do tego uczeni, którzy wierze w Boga przeciwstawiają nauki przyrodnicze; co chwilę obija się o nasze uszy twierdzenie, że ścisła prawidłowość w przyrodzie wykazana przez nowoczesną wiedzę wyklucza istnienie Boga i jego rządy. Badanie nasze wykazało, jak mało się takie twierdzenie zgadza z prawdą. Nie pragnąłem mojemu wywodami udowadniać istnienia Boga i opatr-



ności jego, bo dowód ten nie stałby na silnych nogach. Rzeczywistego i niewzruszonego dowodu na to, że Bóg istnieje musi każdy w sercu wiarą dożyć; chciałem tylko wykazać, że taka wiara może się ostać i przed rozumem i przed wiedzą, że wiara nasza nie potrzebuje ukrywać się przed prawami przyrody. Wiemy dobrze, że wszystko naokół prawidłowo powstaje tak deszcz jak życie roślin, tak światło słońca jak bicie serca naszego. Czyż nie napełnia nas wielką otuchą myśl, że tu na ziemi nie podlegamy samowoli i kaprysom; przyroda nie zmienia się na pewno, po ciemnej nocy następuje jasny dzionek, po ponurej i ciężkiej zimie nastąpi wiosna. Lecz daleko większą pociechę stanowi dla nas pewność: istnieje Bóg i Ojciec, który przez ową prawidłowość pełną mądrości utrzymuje świat i nas i rządzi wszystkim. On jest panem praw i może przez nie bieg świata tak ułożyć, jak dla jego dzieła najlepiej będzie. Za szczęśliwych powinniśmy się uważać, jeżeli nie tylko nad naszym życiem zewnętrznym, naszym ciałem i jego czynnościami, lecz także i nad naszym sercem panuje ten, ku któremu jak ku Ojcu zwracać możemy oczy nasze, a który nas jako swe dzieci do siebie przyciąga.

---

### **Myśli przewodnie.**

1. Wobec usiłowań z prawa natury zrobić Boga, trzeba podkreślać, że prawo przyrody — to tylko uogólniające zestawienie pewnej ilości zjawisk przyrody.
2. Kto chce rozwój świata wytłomaczyć, musi przyjąć jako pewnik dany wolę. Chrześcijanin przeto widzi w prawie przyrody wyraz woli Boga.
3. Prawa przyrody nie są wieczne, choćby dla tego samego, że wszechświat nie był jeszcze swego czasu tak daleko rozwinięty, żeby mógł stanowić pole do działania dla owych praw.
4. Prawa przyrody przez nas ustanowione podlegają omyłkom i dla tego nie mogą być ani niezachwiane, ani też nieodmienne; pomimo to możemy przypuszczać, że przyroda pozostaje niezmienna.
5. Podobnie nie można uznawać siły jako Boga. Według Helmholtza jest siła tem samem co wola i dla tego możemy jako chrześcijanie twierdzić, że siła jest złączona z wolą Bożą.
6. Wszystko dzieje się w przyrodzie prawidłowo.

7. W przyrodzie nie ma przypadku o ile się uważa przypadek za przeciwieństwo prawidłowości.

8. Jeżeli uważamy przypadek jako przeciwieństwo do zamiaru, celu, — co zresztą jest prawdziwszem — to przyznajemy, że w przyrodzie zachodzi tak przypadek jak i zamiar.

9. Wola Boża uwydatniająca się w prawidłowych zjawiskach przyrody jest bezwarunkowo celowa, i zwiemy ją „opatrnością”. Mamy wszelkie prawo wszędzie w rozwoju świata upatrywać opatrność, której ostatecznym i prawdziwym celem jest człowiek i jego dziecięstwo Boże.

10. Boskie rządy nad światem łączą się ściśle z pojęciem porządku, prawa; wola dla tego nie są żadną miarą przeciwieństwem prawidłowości przyrody.

11. Prawidłowość przyrody to tylko jedna ważna część rozwoju świata. Równie ważną jest druga część: celowość i zamierzona harmonia poszczególnych rzeczywistych zjawisk przyrody stanowiących *κόσμος*. Ową harmonię można tylko za pomocą opatrności t. j. świadomości celowej woli dostatecznie wytłomaczyć.

12. Bóg rządzi światem stale według istniejących praw; lecz zaszły w rozwoju świata wypadki, które tylko przez wkroczenie Boga wytłomaczyć można jako to: powstanie pramateryi, jej pierwsze poruszenie, początek życia i pochodzenie duszy człowieka świadomej

siebie. Jeżeli Bóg mógł kiedykolwiek wkroczyć w bieg świata, tedy może zasadniczo i w naszych czasach to uczynić.

13. Wstręt do cudów za naszych czasów jest zupełnie nieuzasadniony. Ażeby cud uczynić, nie potrzeba koniecznie przełamywać praw przyrody; wystarcza kierowanie i prowadzenie zjawisk przyrody w pewnym kierunku i za pomocą istniejących praw i sił.

14. Tak zrozumiane cuda czyni człowiek co chwila przy swej pracy kulturalnej, tem więcej może je czynić Pan i Władca świata.

15. Pewność, że istnieje opatrzność zapewnia nam, że modlitwa jest możliwą i że się nie sprzeciwia rozumowi. Chrześcijanin musi wierzyć, że modły jego zostaną wysłuchane; prawidłowość przyrody nie sprzeciwia się temu. Wysłuchanie modlitwy polega równie jak często i objawienie na duchowym wplywie Boga na człowieka.





# Modernizm i moderniści





Ks. Dr. Andrzej Dobroniewski

# Modernizm i moderniści



Poznań.

Nakładem i czcionkami Drukarni i Księgarni św. Wojciecha.  
1911.

---

---

**ZA ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.**

---

---

## Wstęp.

„Oto w pokoju gorzkość moja największa“  
(Izaj. 38, 17). Temi słowy wskazał i określił  
po raz pierwszy Pius X w alokucyi, wypowied-  
zianej dnia 17 kwietnia 1907 do nowokreowa-  
nych kardynałów smutne położenie i niebez-  
pieczeństwo, grożące wierze i Kościołowi ze  
strony t. zw. modernizmu. Wobec tego wroga  
wewnętrznego maleją w swej grozie — zdaniem  
Ojca św. — nawet zdarzenia wywołane we  
Francyi prześladowaniem rządu; bolesne one,  
lecz nagrodzone sowicie niejedną pociechą...  
„Wiadomo przecież, że nie lękał się wówczas  
Kościół, gdy szły edykta cesarów przeciw  
pierwszym chrześcijanom, by wybierali między  
śmiercią lub służbą Chrystusa, ponieważ krew  
męczenników była nasieniem nowych wyznaw-  
ców wiary. Ale bolesna walka, która każe  
Kościołowi powtarzać: Oto w pokoju gorzkość  
moja największa, to walka pochodząca ze zbo-  
czenia umysłu, zapoznającego jego nauki  
i wznoszącego w świecie okrzyk owego buntu,  
który wygnał buntowników z nieba. A właśnie  
takimi buntownikami są ci, którzy wyznają  
i rozszerzają podstępnie potworne błędy o roz-

woju dogmatu, o powrocie do czystej ewangelii, t. j. wolnej, jak powiadają, od tłumaczeń teologii, od orzeczeń soborów i zasad ascetycznych, o uwolnieniu się z pod wpływu Kościoła sposobem jednak nowym, bo bez buntu, aby nie być od niego odciętym, a bez poddania się mu, aby pozostać przy własnych przekonaniach, wreszcie o przystosowaniu się do czasów we wszystkim w mówieniu, w pisaniu i w głoszeniu jakiejś miłości bez wiary“. Chodzi tu — jak łatwo osądzić — nie o jedną herezyę, ale o zbiór wszystkich herezyi, zmierzający do obalenia fundamentów wiary i zniszczenia chrześcijaństwa. „Tak do zniszczenia chrześcijaństwa“ — powtarza z naciskiem Papież — „albowiem Pismo św. nie jest dla tych nowożytnych heretyków żywym źródłem wszelkich prawd wiary, lecz książką zwyczajną, jak każda inna; natchnienie odnosi się tylko do nauk dogmatycznych, rozumianych wszakże według ich tłumaczenia i prawie się nie różni od poetyckiego natchnienia Eschyla i Homera; Kościół jest prawowitym tłumaczem Biblii, ale poddanym prawidłom t. zw. wiedzy krytycznej, która rządzi teologią i czyni ją swą niewolnicą. Nakoniec w tradycyi wszystko jest względne i podległe zmianom, a stąd powaga Ojców bez znaczenia. A te wszystkie i inne niezliczone błędy wykładają w dziennikach, pismach peryodycznych, ascetycznych książkach, a nawet w powieściach, osłaniając je dwuznacznymi wyrazami i mglistymi formami,

aby mieć zawsze otwartą furtkę do obrony, aby ująć oczywistego potępienia i chwycić w swe sidła niebacznych“.

Kiedy treść tej alokucyi doszła do wiadomości szerokiego świata katolickiego, można było słyszeć i czytać głosy: czy nie za wiele pesymizmu, czy na prawdę miałoby być tak źle, jak Ojciec św. przedstawia? Niestety, ukazały się niebawem dekrety Stolicy Apostolskiej i zaszły wypadki, które dostarczyły nowych szczegółów i dowodów, że o jakiejś przesadzie mówić tu nie można. I tak dnia 3 lipca 1907 r. wydała Kongregacya Inkwizycyi dekret, potępiający 65 twierdzeń, niezgodnych z nauką Kościoła. Nowy ten „Syllabus“ potwierdzony w całej osnowie przez Piusa X (dnia 4 lipca) zaczyna się nie bez powodu słowem: *Lamentabili*, bo i liczba i treść potępionych tez nasuwa smutne refleksye. Sześćdziesiąt pięć tez — to liczba wielce pokaźna, zwłaszcza że dotyczą tylko dziedziny dogmatyczno-biblijnej. Syllabus Piusa IX ma przeszło 80 tez, ale też obejmuje wszystkie niemal dziedziny nauki i życia chrześcijańskiego. Jeszcze smutniejsze odnosi się wrażenie z treści nowego syllabusa, gdyż tezy potępione zaczepiają same podstawy wiary i Kościoła, jako to: powagę urzędu nauczycielskiego Kościoła (tezy 1—8), natchnienie i prawdziwość Pisma św. (9—19), istotę objawienia i wiary (20—26), Bóstwo Jezusa Chrystusa (27—38), naturę i boski początek Sakramentów (39—51), organi-

zacyę Kościoła Chrystusowego (52—57), wreszcie niezmiennosc nauki chrześcijańskiej (58-65).

Urzędowym komentarzem syllabusa nazywać można encyklikę „Pascendi dominici gregis“ z dn. 8 września 1907 r. Jak poprzednie tak i ten dokument najważniejszy w naszej kwestyi zawiera wiele ustępów, z których przebijają się głęboka boleść i smutek Ojca chrześcijaństwa. „Przyznać należy — mówi zaraz na wstępie — że w ostatnim czasie pomnożyła się niesłychanie liczba nieprzyjaciół krzyża Chrystusowego, którzy usiłują sposobami zupełnie nowymi i chytrymi zniszczyć ożywczą potęgę Kościoła, a nawet gdyby zdołali, zburzyć do szczytu królestwo Chrystusowe. Dlatego nie możemy dłużej milczeć, aby się nie zdawało, że zaniedbujemy najświętszą powinność naszą... zmusza zaś Nas do bezzwłocznego zabrania głosu przedewszystkiem ta okoliczność, że zwolennicy błędów nie znajdują się już dzisiaj wśród otwartych wrogów, ale — co jest rzeczą najbardziej bolesną i zawstydzającą — ukrywają się w samym łonie i wnętrzu Kościoła i są niewątpliwie o tyle szkodliwsi, o ile trudniej ich rozpoznać... Nie z zewnątrz bowiem, ale z wewnątrz pracują nad zgubą Kościoła, i dlatego niebezpieczeństwo tkwi w samych niejako żyłach i wnętrznościach Kościoła i tem pewniejsza grozi mu szkoda, im lepiej go znają. A nadto przykładają siekierę nie do gałęzi i latorośli, ale do samego korzenia, t. j. do wiary i najgłębszych jej drgnień. Ugodziwszy zaś

w ten korzeń nieśmiertelności rozprowadzają truciznę po całym drzewie tak, że nie pozostawiają żadnej części prawdy katolickiej nie naruszonej i nie ma żadnej, którejby skazać nie usiłowali. A dalej używają tysiącznych sposobów dla wyrządzenia szkody, okazują największą przebiegłość i podstępność, bo udawają naprzemian to racjonalistów to katolików i to z takim wyrafinowaniem, że niebacznych łatwo w błąd wprowadzają. Zuchwalstwo do ostatnich posuwają granic; nie cofają się przed żadną konsekwencją, narzucając ją uporczywie i bez wahania. Tem zaś łatwiej mogą zwodzić dusze, że prowadzą życie nadzwyczaj czynne, że przykładają się gorliwie i wytrwale do wszystkich umiejętności, że większa ich część może się pochlubić surowością obyczajów. W końcu — co wyklucza niemal nadzieję poprawy — przyjęte zapatrywania taki już przewrót wywołały w ich duszy, że gardzą wszelką władzą i nie znoszą żadnych wędzideł, a dufając złudnemu doświadczeniu wewnętrznemu, usiłują zamiłowaniu prawdy przypisać to, co w rzeczywistości przypisać należy pysze i uporowi“.

Surowemi wydać się mogą przytoczone słowa Papieża, atoli ich słuszność stwierdza dostatecznie i dalszy ciąg encykliki, wykazującej w modernizmie stek herezy o charakterze antykościelnym, antychrześcijańskim i antyreligijnym, a także zachowanie się niektórych modernistów wobec tego dokumentu papie-



skiego. Zamiast zawrócić z błędnej drogi, wystąpili oni to z rozmaitemi sprostowaniami, mającemi na celu obronę dążeń modernistycznych, to z formalną i ostrą krytyką encykliki. Spowodowało to Ojca św. do wydania nowego dekretu przeciw modernistom we formie „Motu proprio“ z dnia 18 listopada 1907. Dzieli się on na dwie części. Pierwsza zajmuje się założoną przez Leona XIII w roku 1902 komisją biblijną, której zadaniem decydować i rozstrzygać sporne kwestye egzegetyczne. Ojciec św. podnosi tę komisję do godności Kongregacyi i nakazuje w sumieniu posłuszeństwo jej decyzjom tak przeszłym jak przyszłym. Druga część „Motu proprio“ przywodzi na pamięć ostatni syllabus i ostatnią encyklikę, potwierdza oba dokumenty w całej rozciągłości i rzuca klątwę na głoszących zdania przeciwne.

I nie skończyło się na samych słowach i groźbach, bo niestety przyszło także do ich wykonania, o czem tak mówił Papież na konsystorzu dnia 16 grudnia 1907: „Świadomości przykazania apostołskiego, by „strzedz depozytu wiary“, wydaliśmy przeciw nowoczesnym błędom dekret *Lamentabili* i encyklikę *Pascendi dominici gregis* . . . Wiadomo, jaką była na to odpowiedź błędzących. Jedni „w obłudzie mówiący kłamstwo“ oświadczyli, że nie stosują się do nich słowa papieskie i usiłowali w sposób chytry ująć wyroku potępienia, inni znowu w zaciętej pysze stawili śmiały i otwarty opór. Dlatego po wyczerpaniu środków,

które wskazywała miłość, musieliśmy acz ze smutkiem największym uciec się do kar kościelnych. Nie przestaniemy jednak błagać Boga, Ojca światłości i miłosierdzia, żeby błędzących sprowadzić raczył na drogę sprawiedliwości“.

Przypomniawszy sobie pokrótce główniejsze<sup>1)</sup> dokumenty papieskie dotyczące modernizmu, możemy teraz na ich tle zaznajomić się bliżej z tym tak niebezpiecznym dla Kościoła i wiary kierunkiem religijnym. W tym celu uwzględnimy następujące pytania: Co to jest modernizm, jakie jego źródła i przyczyny i co

---

<sup>1)</sup> Z pośród innych dokumentów papieskich dotyczących modernizmu, lubo nie mających już tak powszechnego i pierwszorzędnego znaczenia przytoczonego już to dlatego, że do jednego tylko narodu, do jednej instytucji lub osoby były skierowane, już to dlatego, że wspominają o modernizmie tylko przygodnie lub powtarzają zarządzenie dawniej wydane wymienić należy następujące: Brewe Piusa X o studyum Pisma św. w seminariach włoskich z dnia 27/3 1906; list okólny „Pieni d'animo“ do Arcyb. i Biskup. włoskich z dnia 28/7 1906; list Piusa X do rektora Institut catholique w Paryżu z dnia 6/5 1907; list do generała Zakonu kaznodz. z dnia 7/5 1907; pismo Piusa X do episkopatu prowincji lombardzkiej z dnia 2/6 1907; list pochwalny do E. Commera prof. teol. w Wiedniu za dzieło o Schellu, list pochwalny z dnia 14/3 1908; do biskupa z Limerick O'Dwyera za broszurę o pismach Newmana; odezwa Ojca św. do duchowieństwa kat. z dnia 4/8 1908; list okólny o św. Anzelmie z dnia 21/4 1909; list apost. o Instytucie bibl. w Rzymie z dnia 7/5 1909; list okólny o św. Karolu Boromeusza z dnia 26/5 1910; list do Arcyb. i Biskup. franc. z dnia 2/8 1910 w sprawie związku zwanego „Sillon“; Motu proprio z dnia 1/9 1910; list pochwalny z dnia 15/9 1910 do prof. uniwersytetu kat. we Fryburgu szwajcarskim Kaspra Decurtins'a za jego dzieło o modernizmie w literaturze.

o nim sądzić ze stanowiska wiary i wiedzy. Poprzedzimy zaś rozbiór tych pytań krótkim szkicem historycznym.

I.

## **Z dziejów ruchu modernistycznego.**

Modernizm nie powstał i nie rozszerzył się w jednej chwili. Wiele błędów tego rodzaju znajduje się już w pismach teologów z przed lat kilkudziesięciu, a nawet spotkały się prawie wszystkie z potępieniem to biskupów, to Soboru watykańskiego, to papieży Piusa IX i Leona XIII. Zasługa Piusa X polega głównie w tem, że poszczególne błędy, które dotąd nosiły zwyczajnie nazwę liberalnego katolicyzmu zebrał w jedną całość i uwydatniwszy ich charakter niezgodny z katolicyzmem, chrześcijaństwem i religią pokazał jasno wszystkim katolikom wogóle, a profesorom katolickim w szczególności, czego w tym względzie mają się trzymać. Wobec tego ukazanie się encykliki Piusa X trzeba uważać za wypadek pierwszorzędny, a nawet przełomowego znaczenia w dziejach modernizmu i około niego grupować inne dotyczące tej sprawy.

### **1. Przed encykliką Pascendi.**

Po Soborze watykańskim podnieśli niektórzy protest przeciw ogłoszonemu dogmatowi nieomyłności papieskiej i pod hasłem

starokatolicyzmu odpadli od Kościoła. Nie zdołali jednak pozyskać wielu zwolenników, co zda mi się, trzeba przedewszystkiem przypisać niepopularności podniesionego hasła. Sam Döllinger, jakkolwiek swemi pismami i zachowaniem przyczynił się najwięcej do powstania starokatolicyzmu, formalnie nigdy doń nie przystał. Zbyt dobrze znał historię, by mógł temu kierunkowi wróżyć pomyślną przyszłość, a przejęty duchem liberalizmu, któremu tylu innych i wielkich mężów w ciągu XIX wieku hołdowało, upatrywał skuteczniejszą walkę z Kościołem w metodzie potępiającej raczej, co stare, a podnoszącej, co nowe. U niego n. p. spotykamy już przesadne pochwały dla nowej metody historyczno-krytycznej, a pogardę dla scholastycznej, co według encykliki Pascendi uchodzi za znak i objaw bardzo wyraźny ducha modernistycznego. Niebawem znalazło się więcej takich, którzy zaczęli głosić, że nie starokatolicyzmu nam trzeba, ale nowego katolicyzmu, nowego chrześcijaństwa, a nawet nowej religii. W r. 1871, a więc tuż po Soborze watykańskim wyszła w Paryżu książka<sup>1)</sup>, która zaleca religię nową, postępową, a opisuje ją w sposób, przypominający dzisiejszy modernizm.

Świeża pamięć dekretów Soboru watykańskiego, z których wiele dosięgało już błędów modernistycznych, a jeszcze więcej potężny

---

<sup>1)</sup> Alaux, *La religion progressive*.

rozwój filozofii św. Tomasza, doznającej silnego poparcia ze strony Leona XIII i ułatwiającej jasne i dobre oryentowanie się w chaosie pojęć filozoficznych i religijnych, powstrzymywały jakiś czas wpływ nowych haseł. Z biegiem jednak lat żądza nowości zaczęła brać coraz więcej górę; zaczęły się też ukazywać coraz nowe dekrety i encykliki, skierowane przeciw nowym prądom.

I tak w r. 1891 ukazuje się sławna encyklika o sprawie społecznej, zaczynająca się bardzo znamienitą słowami: *Rerum novarum excitata cupido*. Gorączkowa żądza nowości — to pierwsza i najogólniejsza przyczyna nowych kierunków w dziedzinie społecznej. W dwa lata później (1893) wychodzi encyklika *Providentissimus Deus*, skierowana znowu przeciw nowym kierunkom w dziedzinie biblijnej, jakie zjawily się zwłaszcza we Francyi. Niektórzy z tych postępowych biblistów poddali się orzeczeniu papieskiemu i zastosowali się do wskazówek Ojca św., dotyczących studyum biblijnego, inni postanowili trwać w opozycji i uporze. Do tych ostatnich należał przedewszystkiem ks. Alfred Loisy, który zdobył sobie z czasem stanowisko naczelnego wodza modernistów francuskich. Równocześnie zjawila się wielka żądza nowości i w innych dziedzinach religijnych, a przedewszystkiem w dziedzinie apologetyki i teologii, t. j. nauk, dotyczących obrony i wykładu prawd wiary. Postawiono zasadę, że dotychczasowe me-

tody używane przez apologetów i teologów katolickich straciły zupełnie na wartości wobec nowoczesnej filozofii i historii — i oto we Francyi za sprawą głównie Olle-Laprune'a († 1898), Fonsegrive'a, Blondel'a, Laberthonnière'a powstaje t. zw. immamentna apologetyka, która przy obronie wiary każe się liczyć nie z cudami, prorocत्वami i t. p. znakami zewnętrznymi, lecz z wewnętrznymi dążnościami religijnymi i potrzebami serca i życia. W Niemczech w duchu zbliżonym do döllingerowskiego pracują dalej Kraus i zawiązane pod jego imieniem Towarzystwo, zaczyna rozbrzmiewać hasło „Reformkatholizismus“, wymyślone i bronione przez J. Müllera w Renaissance, a prof. würrzburgski Schell wydaje dzieła, w których tak daleko odbiega od nauki Kościoła, że kilka dostało się na indeks (1898). W Ameryce, a niebawem i w Europie, zwłaszcza we Francyi staje się coraz głośniejsze imię O. Heckera, twórcy t. zw. amerykanizmu, który spotkał się również z potępieniem Stolicy apostolskiej (1899). Drogi i cele tego amerykanizmu schodzą się już tak blisko z drogami i celami modernizmu, że ten ostatni można uważać za bezpośrednie następstwo tamtego. Aby tem łatwiej przyprowadzić innowierców do prawdy katolickiej — radzili ci reformatory amerykańscy — powinien Kościół stosować się więcej do cywilizacyi współczesnej, zwolnić ze swej dawnej surowości co do karności i co do dogmatów zwłaszcza tych, które drażnią



ucho nowoczesne; powinien zostawić swym członkom większą swobodę działania, bo już wyszli ze stanu niemowlęstwa i sami mogą dać sobie radę, powinien popierać więcej życie w świecie niż w zakonie, domagać się praktykowania więcej cnót naturalnych niż nadnaturalnych, więcej czynnych niż biernych. Wyrokowi potępiającemu poddali się wszyscy wybitniejsi zwolennicy amerykańizmu. Nie można jednak powiedzieć, żeby ta uległość była szczerą, gdy się zważy, że już następnego roku (1900) przychodzi za inicjatywą ks. Lemire'a, przy współudziale Naudet'a, Dabry'ego, Kleina, Fonsegrive'a i wielu innych, kongres w Bourges, gdzie zapadają uchwały o tendencjach „amerykanizmu“ na temat głównie reformy studyów teologicznych i udziału duchowieństwa w sprawach społecznych. W tym samym roku wydaje episkopat katolicki Anglii wspólny list pasterski, który jest dowodem, że i tam hasła liberalnego katolicyzmu znalazły posłuch, bo właśnie cały list skierowany jest przeciw temu kierunkowi. W następnym roku (1901) sam papież Leon XIII uznał za rzecz konieczną wystąpić z osobną encykliką „o demokracji chrześcijańskiej“, by położyć kres zamieszaniu wśród katolików zwłaszcza włoskich, gdzie na czoło ruchu społecznego zaczął się coraz więcej wysuwać ks. Murri z programem sprzecznym z encykliką *Rerum novarum*. Przypomnijmy sobie jeszcze — by pominąć inne szczegóły — wielkie



powodzenie i poczytność książki Ehrharda o katolicyzmie XX wieku, a utwierdzić się musimy w tem przekonaniu, że idee liberalizmu i amerykanizmu mimo potępienia trwały dalej, dotrwały do wstąpienia na tron papieski Piusa X (1903), a nawet zaczęły przybierać coraz to groźniejszą i niebezpieczniejszą postać. Już bowiem mówiono nie tylko o reformie praktyk kościelnych, nauk teologicznych i osób duchownych, ale zaczęto występować z reformami samych podstaw katolicyzmu i chrześcijaństwa, samej istoty wiary i religii. Pod wpływem licznych krytyk wspomniany co dopiero Ehrhard zrobił pod niejednym względem ustępstwo, ale w znacznej części pozostał wierny dawnym swoim zapatrywaniom, a nawet przypieczętował je kilku nowymi niefortunnymi wystąpieniami, tylko już nie jako prof. historyi we Wiedniu, lecz w Strasburgu, dokąd się przeniósł. W Austrii miał ochotę zastąpić go profesor innsbrucki Wahrmund, ale nie dorównał mu ani inteligencją ani taktem. Także wielu duchownych czeskich przejęło się zanadto duchem liberalnym, który wieje dość wyraźnie z programu Jednoty, założonej w r. 1902, a po pięciu latach z polecenia biskupów rozwiązanej.

W Niemczech mimo potępienia dzieł Schella nie maleje, raczej wzrasta liczba jego obrońców i wielbicieli; on sam — jak widać z listów pisanych w owym czasie do rozmaitych osób — poddał się tylko zewnętrznemu wyrokowi Kongregacyi. W rok po ukazaniu się

programowej encykliki Piusa X, w której bierze sobie za hasło „*instaurare omnia in Christo*“, ogłasza towarzystwo Krausa program podpisany przez Dr. Geberta, nawołujący również do reform i odnowy, ale i w innym kierunku niż encyklika papieska. Czasopisma: *Das XX. Jahrhundert*, *Renaissance*, a w części i *Hochland* pracują nad urzeczywistnieniem tego programu.

We Włoszech Don Murri nie tylko prowadzi dalej w dziedzinie społecznej agitację na swój sposób pojmowaną, ale i w innych dziedzinach, nie wyjmując religijnej, domaga się coraz głośniej i natarczywiej reform i zmian radykalnych. Pomagają mu biblista Don Minochi w swych *Studi religiosi*, O. Semeria Barnabita swemi konferencyami i dziełami apologetycznymi, krytyk Buonaiuti w swej *Rivista storico-critica* a przede wszystkim hr. Fogazzaro swemi powieściami i romansami o charakterze modernistycznym. Z czasem powstaje formalny murrizm, będący amerykanizmem w religii, loasyzmem w egzegezie, socyalizmem w dziedzinie społecznej, liberalizmem w polityce. Ukazują się też poświęcone specyalnie temu nowemu ruchowi czasopisma, wśród których wymienić trzeba przede wszystkim medyolańskie *Rinnovamento* założone przez hr. Gallaratti-Scotti i Fogazzarę. Obok założycieli był gorliwym współpracownikiem, i to od samego początku, Jerzy Tyrell, który choć pochodzenia angielskiego,

stał się głośniejszym we Włoszech niż w Anglii. Z protestanta katolik, Jezuita i kapłan zdawał się okazywać ochotę zostania drugim Newmanem, w rzeczywistości został modernistą zaciętym do samej śmierci. Najsmutniejszym wrażeniem odbił się w kołach katolickich jego list do profesora antropologii, który spowodował wydalenie Tyrrella z zakonu. Z listu tego oraz z innych dzieł i artykułów czy w *Rinnovamento*, czy w innych włoskich i angielskich pismach widać, że autor zaliczał się do najgorliwszych zwolenników nowych dróg i kierunków religijnych.

Dokąd zaś cały ten ruch zmierzał, zaczęło się przedewszystkiem pokazywać we Francyi, gdzie i najliczniejsi i najzaciętsi znaleźli się jego zwolennicy. Gdy rząd wymierzał z zewnątrz coraz to nowe ciosy przeciw Kościołowi „w imię dobra rzeczypospolitej“, od wewnątrz pracowali nad tem samem „postępowi“ katolicy w imię nauki. W imię filozofii obok już wymienionych, usiłuje E. Le Roy podsunąć dogmatom katolickim inne znaczenie, które się równa ich odrzuceniu; w imię nowszej krytyki biblijnej czynią to samo Loisy i Houtin; w imię krytyki historycznej czyni to samo Turmel; a w imię nowej socjologii przyczyniają się do powiększenia chaosu w dziedzinie nie tyle teoretycznej jak praktycznej demokraci Lemire, Naudet, Dabry i Sagnier ze swą organizacją „Sillon“. Nawiasem dodać wypada, że wymienieni demokraci francuscy zna-

leżli i u nas wielbicieli; z filozofów francuskich spotkał się u nas z wielkiem uznaniem O. La-berthonière. O szerokiem rozgałęzieniu modernizmu we Francyi świadczyć może także wielka liczba czasopism, poświęconych specjalnie tym nowym ideom. Obok wymienionych autorów zabierało tam głos wielu innych, nie licząc się ani z zarzutami krytyków, ani z zakazami biskupów, ani z wyrokami potępienia Kongregacyi.

Wobec takiego stanu rzeczy zrozumiałemi się stają słowa Ojca św.: „Oto w pokoju gorzkość moja największa“, zrozumiały powód jego stanowczego wystąpienia, „aby się nie zdawało — jak sam pisze — że zaniedbujemy najświętszą powinność naszą“, zrozumiałemi są niektóre ostrzejsze wyrażenia, skoro łagodniejsze nie odnosiły skutku, zrozumiałą potrzeba i konieczność całej encykliki. Dosadnem zaś potwierdzeniem tego wszystkiego może być dalsze zachowanie się modernistów.

## 2. Po encyklice.

Istnieje w Rzymie zwyczaj wybijania przy końcu roku medali na pamiątkę najważniejszego zdarzenia wśród pontyfikatu panującego Papieża. W r. 1907 wybito medal z napisem: *Modernismi errore deleti*. I zaprawdę wydanie encykliki, wykazującej zgubne zasady modernizmu zasługiwało na upamiętnienie. Modernizm został przez Piusa X zwycięsko odparty nie w tem oczywiście znaczeniu, by zupełnie

zniknął z powierzchni ziemi, ale miał zniknąć z Kościoła, o ile odtąd nie można już było być modernistą-katolikiem. Albo — albo: brzmiał głos Piusa X i wielu się doń odrazu zastosowało: jedni oświadczając wierność Kościołowi, drudzy przechodząc otwarcie do obozu wrogiego. Trzecia grupa była takich, którzy postanowili się bronić i wytrwać na obranem stanowisku; zamiast jednak poprawić, raczej pogorszyli swą sprawę, bo cała ich obrona i upór pokazały tylko lepiej, jak potrzebną i konieczną była encyklika. Pierwsi, którzy dali wyraz swemu niezadowoleniu z powodu encykliki, byli moderniści włoscy. Na wzmiankę zasługują przede wszystkim dwie jakby anty-encykliki: jedna, która się ukazała w samym Rzymie pod tyt. „Il Programma dei modernisti“ (program modernistów); druga — to październikowy (1907) zeszyt *Rinnovamento*, poświęcony całej krytyce dokumentu papieskiego. Autorzy programu starają się przekonać Ojca świętego i wogóle czytelników o słuszności swych praw, prawości swych zamiarów i prawowierności swych przekonań. Niestety trudno tym zapewnieniom dać wiarę, gdy na tych samych stronach dają piszący jasno do poznania, że odrzucają istotne dogmaty katolicyzmu, gdy postępowanie Papieża przyrównują do postępowania Juliana Apostaty, gdy w pierwszej części zręcznie rozpisują się w tym sensie, że papież potępia wszelką krytykę, a w drugiej części zaraz czynią wyznania, które usprawie-

dliwiają dokument papieski. To też niedługo trzeba było czekać, a na autorów spadła klątwa motywowana tem, że zawzięcie bronią potępionego już modernizmu. Z drukarni, z której wyszła odpowiedź modernistów włoskich, zaczęło od r. 1908 wychodzić czasopismo: „Nova et Vetera“, które jako modernistyczne spotkało się również z potępieniem i po roku przestało wychodzić, a jego główni redaktorzy przeszli do obozu socjalistycznego.

Podczas gdy autorowie Programu nazwisk swoich nie wymienili, redaktorzy „Rinnovamento“ więcej mieli odwagi i wystąpili przeciw encyklice i Papieżowi z otwartą przyłbicą, a chociaż już przedtem arcybiskup medyolański potępił to czasopismo, chociaż za krytykę encykliki i inne artykuły przyszedł dekret z ekskomuniką, postanowili wydawnictwo dalej prowadzić i prowadzili do końca 1909 r. Wśród autorów, którzy w „Rinnovamento“ krytykowali encyklikę był i Don Murri. Osobno wydał jeszcze w tej kwestyi dwie broszury, które poszły na indeks, a sam brnąc coraz bardziej w buncie doprowadził do tego, że w marcu 1909 spotkała go ekskomunika większa. Bezpośrednim powodem tej wielkiej kary kościelnej był gorszący sojusz ze socyalistami w czasie wyborów do parlamentu i przyjęcie mandatu wbrew wyraźnemu zakazowi i normom obowiązującym katolików włoskich. W parlamencie zasiadł Murri na krańcowej lewicy, a jak daleko stoczył się po pochyłości, stwier-



dza już naocznie jego manifest do wyborców, w którym wzywa wprost do zajęcia Watykanu przez wojska włoskie. Te ostatnie, jak wiadomo, zatrzymały się przed bramą mieszkania Papieża. Dziś — pisze renegat Murri — należy zrównać mieszkańców Watykanu z resztą obywateli włoskich, skonfiskować dobra kościelne i majątki biskupie, znieść kongregacye religijne i t. d. Podobnie przemawiał i w parlamencie. Dusze renegatów są wstrętne. Tak twierdzą o Murrim i jego zwolennicy, a krótka karyera Murri'ego dowodzi, jak łatwo znaleźć się może na pochyłości człowiek zdolny, ale pyszny i małego ducha. Mniej brutalnie, ale równie otwarcie zerwał z Kościołem Don Minocchi. Wprawdzie niedługo po ukazaniu się encykliki zaprzestał wydawać Studi religiosi, ale na ich miejsce powstała przy jego współudziale Vita religiosa, potem Bolletino dei Studi religiosi, a kiedy z powodu konferencji, w której odmówił charakteru historycznego pierwszej księdze Pisma św., spotkało go upomnienie, a potem suspenza, odpowiedział trzema listami, drukowanymi w liberalnym dzienniku „Giornale d' Italia“, że od swych zapatrywań odstąpić w imię prawdy nie myśli i nie może. Najdłużej umiał lawirować między katolicyzmem a modernizmem w swych rozprawach historyczno - krytycznych ks. E. Buonaiuti, bo dopiero we wrześniu 1910 dekretem św. Officium poszła na indeks jego „Rivista“, która w ostatnim czasie stała się ogni-



skiem duchowem dla księży włoskich, zarażonych mniej lub więcej modernizmem. Jak przed wydaniem encykliki, tak i po wydaniu był dla modernistów włoskich pomocą i siłą Tyrell, dopóki śmierć nie zabrała go z tego świata († 15 lipca 1909). Niemal wszystkie modernistyczne i liberalne pisma w Anglii i Włoszech ogłaszały napaści Tyrrella na encyklikę, mające głównie na celu osłabić jej znaczenie i powagę, a kiedy za to spotkała go ekskomunika, nazwał ją zbawiennią i powitał jako chrzest krwi, jako środek uświęcenia dla współczesnych ludzi prawdziwie pobożnych. Jeżeli śmiałość wodza dodawała otuchy innym mniej śmiałym, to na odwrót on sam miał zachętę do wytrwania od innych: we Włoszech przede wszystkim od redaktorów „Rinnovamento“, w Anglii od dwóch również modernistów: Williams'a i barona v. Hügel. Pierwszy n. p. ujął się bardzo gorąco za ekskomunikowanym w „Timesie“, drugi opiekował się nim do ostatnich chwil życia, a opiekował „skutecznie“, bo Tyrrel zmarł, nie pojednawszy się z Kościołem.

Z najostrzejszą krytyką, skierowaną przeciw Papieżowi i jego wyrokowi w sprawie modernizmu, wystąpił przywódzca modernistów francuskich Loisy w dziełku: Rozważania nad dekretem św. Officjum Lamentabili i nad encykliką Pascendi. Broniąc zaciekle swego stanowiska omawia w pierwszej części wszystkie propozycje syllabusu (przeważnie

z jego dzieł wyjęte), a w drugiej części wywody encykliki i sili się wprost na rozmaite zarzuty to przeciw treści, to przeciw formie obu dokumentów, to przeciw osobie Papieża, posuwając się do ironicznego upomnienia, że wolno Papieżowi modernistów ekskomunikować, ale nie wolno ich obrażać. Równocześnie z tym pamfletem wydał Loisy olbrzymie dwutomowe dzieło o Ewangeliach synoptycznych, w którym prześcignął nawet Renana i przypieczętował swoją od lat trwającą apostazję w sposób tak widoczny, że nawet największych swych przyjaciół wprowadził w osłupienie. Następstwem była ekskomunika większa, którą 7/3 1908 Kongregacya Inkwizycyi na Loisy'ego rzuciła. Niebawem ogłosił drukiem szereg listów, jakie już to sam pisał, już to otrzymał od innych od r. 1903 do 1908, t. j. od czasu potępienia przez Rzym jego dzieł aż do potępienia jego osoby; z tych to listów jeszcze dobitniej się pokazuje, komu służył od lat Loisy — Kościołowi, czy jego wrogom. Za wierną i długoletnią służbę dla tych ostatnich otrzymał dnia 2 marca 1909 z łaski ministra oświaty, protestanta Doumergue'a, katedrę historii religii w „Collège de France“, aby mógł dalej i lepiej służyć rządowi masońskiemu. Inni moderniści francuscy nie posunęli się tak daleko jak Loisy w krytyce dokumentów papieskich, ale i nie wstrzymali się od niej zupełnie.

Przeważnie chwycili się jansenistowskiego sposobu obrony, jakoby Ojciec św. nie był

dostatecznie poinformowany o sprawie modernizmu i potępiał błędy, które się nie znajdują w ich dziełach. Nie mówiąc o anonimowych odpowiedziach, wśród których w najostrzejszym tonie sformułowana była broszura p. t.: „Les Lendemain d'Encyclique par Catholici“, z przykrością wspomnieć musimy o dwulicowym postępowaniu redaktorów czasopism: *La justice sociale*, *La vie catholique*, *Le Bulletin de la Semaine*. Kiedy dnia 13 lutego 1908 wyszedł wyrok Kongregacyi Inkwizycyi, potępiający dwa pierwsze czasopisma, redaktorzy ks. Naudet i ks. Dabry poddali się i zaprzestali wydawnictwa, ale uczynili to nieszczerze i niechętnie, jak świadczą późniejsze ich słowa i czyny. Jeszcze przed ukazaniem się encykliki zawiesił Fonsegrive czasopismo „*Quinzaine*“, redagowane w duchu jak najbardziej „postępowym“, ale niebawem dał znowu wyraz swym dążnościom modernistycznym to w liście krytykującym encyklikę do redaktora „*Tempsa*“, to jako współpracownik nowego czasopisma modernistycznego: „*Bulletin de la Semaine*“ wraz z innymi pokrewnymi mu duchem, jak Imbart de la Tour, Blondel, P. Bureau, księżmi Klein, Hemmer, Laberthonière, Lemire i t. d. Jeżeli się zważy, że ci wymienieni i w inny jeszcze sposób zaznaczyli swe sympatye do modernizmu, to musimy powiedzieć, że we Francyi wieje jeszcze silnie duch modernistyczny. Niestety zbyt już daleko dało się unieść wielu prądom nowym, by mogli szybko i łatwo

zawrócić z błędnej drogi. Osobna wzmianka należy się ks. Turmelowi, który w dwulicowości przewyższył wszystkich innych i niejako odrazu skompromitował ogromnie ich i siebie w świecie uczonych. Oto chwycił się niesłychanej dotąd w dziejach metody, że równocześnie pod właściwem nazwiskiem pisał w duchu katolickim i udawał wierzącego i najlepszego kapłana, a pod różnymi pseudonimami (Herzoga — Dupina) w duchu modernistycznym, napadając na dogmat Trójcy św., na dziewictwo Najśw. Maryi Panny, na boski początek papiestwa. Stąd pozostanie wielką zasługą ks. Salteta, profesora z Tuluzy, że to nieczne postępowanie Turmela odkrył i w należytem przedstawił światu. Sprawiedliwość każe dodać, że kiedy w r. 1909 Kongregacya Indeksu potępiła trzy dzieła Turmela, przyjął wyrok potępienia z uległością.

Przejdźmy teraz do krajów, zarażonych modernizmem w stopniu znacznie mniejszym niż Francya, Włochy i Anglia.

W Ameryce idee amerykańizmu nigdy nie zniknęły zupełnie; nadto znalazły w ostatnich czasach gorliwych obrońców wśród współpracowników przeglądu katolickiego *The New-York Review*. To było powodem, że z Rzymu wyszedł zakaz dalszego wydawania i redakcyja doń się zastosowała (1908).

W Niemczech prowadziło jakiś czas zaciętą walkę z encykliką papieską czasopismo monachijskie *Das XX. Jahrhundert* i to prawie

w każdym numerze, a chociaż z końcem 1908 r. istnieć przestało, to na jego miejsce w Weimarze zaczęło wychodzić *Das neue Jahrhundert*, aby tę walkę dalej prowadzić. Z ostrą krytyką wystąpili także znany nam już Ehrhard i profesor monachijski ks. Schnitzer; pierwszy jednak odwołał wnet co napisał. Inni wyrazili swe niezadowolenie z encykliki w ten sposób, że stali się jeszcze gorliwszymi obrońcami Schella († 1906), jego osoby i prac naukowych.

W Austrii spowodował Wahrmund na początku 1908 r. swem wystąpieniem przeciw encyklice i wogóle przeciw Kościołowi tak wielką wrzawę, że odbiła się echem nawet w parlamencie. Ostatecznie skończyła się cała sprawa najfatalniej dla samego Wahrmunda. Z Innsbruka przeniesiono go do Pragi, gdzie znowu okazano mu wyraźną niechęć, bo powoli zaczęły wychodzić na jaw zakulisowe targi, świadczące bardzo ujemnie o bohaterze... ale nie-wolności nauki. Nie obeszło się też bez ofiar wśród modernistów czeskich, bo kilku dosięgła klątwa.

W Polsce skorzystał z ukazania się encykliki Pascendi A. Szech (O. Wysłouch, Kapucyn), aby upozorować swoje wystąpienie z Kościoła. Mówię upozorować, bo znających bliżej i postępowanie Szecha i dawne jego broszurki, ten krok ani zaskoczył, ani zdziwił. Więcej dziwić może spostrzeżenie, że dość wyraźne objawy modernizmu u nas zamiast zniknąć, zdają się raczej mnożyć po ukazaniu się encykliki,

że wspomnę głosy niektórych pedagogów i filozofów, którzy podnoszą i zalecają religię uczucia, religię bez dogmatów, religię jakąś mistyczną, a wyrażają się z lekceważeniem o dogmatycznej, „scholastycznej“, „rozumowej“, głosy niektórych demokratów chrześcijańskich, którzy przypominają dużo sillo-nistów francuskich, głosy niektórych historyków, którzy z pewnem zadowoleniem podnoszą ciemne strony z historii Kościoła i papieżstwa, aby budzić nieufność do Rzymu. Jeżeli dodamy, że znaleźli się u nas tacy, którzy uważali za stosowne przyswoić naszej literaturze pełną bluźnierstw, trywialnych dowcipów i niesmacznych anegdot broszurę Wahrunda, niezgodne z prawdą poglądy protestanta Pawła Sabatiera na osobę św. Franciszka i jego stosunek do Kościoła, wreszcie dzieło Harnacka: O istocie chrześcijaństwa, które raczej należałoby zatytułować: O istocie nowego niechrześcijaństwa, to nie możemy powiedzieć, iżby powietrze u nas było zupełnie wolne od zarazków modernizmu.

Ostatecznie ten rys historyczny możemy zamknąć trafniemi słowy czasopisma „Corrispondenza romana“: „Modernizm został na prawdę przez Piusa X zwycięsko odparty, ale to rozumieć należy o modernizmie teoretycznym, doktrynalnym, radykalnym. Został bowiem jeszcze i trwa dalej stan duszy modernistycznej, a nad jego usunięciem ma pracować teologia, przypominająca bezustannie zasa-



dnicze prawdy Kościoła świętego“. I dalsze nasze wywody mają służyć temu celowi.

## II.

### Co to jest modernizm?

W odpowiedzi na to pytanie nie możemy nic lepszego uczynić, jak podać główne myśli encykliki Pascendi. Jeżeli się zważy, że przeszło trzy czwarte treści tej encykliki, jednej z najdłuższych, poświęcone są wykładowi nauk modernistycznych, to chyba ma się dość danych do wyrobienia sobie dokładnego pojęcia o modernizmie. Aby rzecz uczynić przystępniejszą, ujmijmy ją w formę pytań i odpowiedzi. Zdaniem Ojca św. „każdy modernista więcej w sobie przedstawia i łączy osób; jest on filozofem, wierzącym, teologiem, historykiem i krytykiem, apologetą i reformatorem; wszystkie więc te role należy odróżnić, jeżeli się pragnie systemy ich poznać i źródła oraz konsekwencje ich doktryn zbadać“.

#### 1. Modernistyczna filozofia religii.

##### a) *Agnostycyzm.*

Aby zacząć od filozofa, jaką podstawę przyjmują moderniści dla swej filozofii?

Za podstawę swej filozofii religii biorą moderniści naukę, która się powszechnie agnostycyzmem zowie.



Na czem polega nauka agnostycyzmu?

Według tego poglądu rozum ludzki jest całkowicie zamknięty w sferze zjawisk, t. zn. poznaje tylko te rzeczy, które mu się okazują i w takiej postaci, w jakiej się okazują; nie ma ani prawa, ani możliwości przekroczenia tych granic. Dla tego także nie zdoła wznieść do Boga ani poznać Jego istnienia z rzeczy widzialnych.

Jaki wniosek wyciągają stąd moderniści?

Przedewszystkiem ten, że Bóg nie może być bezpośrednim przedmiotem wiedzy, a kiedy mowa o historyi, nie można Boga uważać za osobistość historyczną.

Lecz co się stanie w takim razie z teologią naturalną, co z motywami wierzenia, co z objawieniem zewnętrznem?

To wszystko moderniści całkiem pomijają i odsyłają do intelektualizmu, który nazywają systemem śmiesznym i dawno już zamarłym, mimo, że inaczej brzmią wyraźne orzeczenia Soboru watykańskiego.

Jak opiewają te orzeczenia?

„Jeźliby kto twierdził, że Boga jednego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, nie można na pewno poznać naturalnem rozumem ludzkiego światłem z rzeczy stworzonych, niech będzie wyklęty“. A dalej: Jeźliby kto twierdził, iż nie jest rzeczą możliwą ani poży-

teczną, żeby Objawienie Boże pouczyło człowieka o Bogu i o czci, jaka ma być Mu okazywana, niech będzie wyklęty“. A wreszcie: „Jeźliby kto twierdził, że wiarogodność Objawienia Bożego nie może być potwierdzoną przez znaki zewnętrzne, że więc ludzi ma pobudzać do wiary jedynie wewnętrzne każdego doświadczenie albo natchnienie prywatne, niech będzie wyklęty“.

b) *Immanencja życiowa.*

Czy filozofię modernistyczną stanowi sam agnostycyzm?

Agnostycyzm uważać należy w nauce modernistów jedynie jako stronę negatywną, pozytywna polega na t. zw. immanencji życiowej.

Jak przechodzą moderniści od jednej do drugiej?

Powiadają, że religia naturalna czy nad-naturalna domaga się jak każdy inny fakt wyjaśnienia. Napróżno jednak szuka się go poza człowiekiem, skoro odrzuca się teologię naturalną i przez usunięcie motywów wierzenia zamyka się dostęp do objawienia, a nawet wszelkie objawienie zewnętrzne znosi się do-szczętnie. W człowieku więc samym wyjaśnienia szukać należy, a ponieważ religia jest pewną formą życia, więc w życiu człowieka odnaleźć ją trzeba. W ten sposób dochodzą moderniści do swej zasady immanencji religijnej.

A co uważać należy według tej nauki za ostateczną podniecie i za pierwszy objaw zjawisk życiowych, zwłaszcza religii?

Jakąś potrzebę lub popęd jakiś; a jeżeli mowa o życiu w znaczeniu ściślejszem należy jego początek upatrywać w pewnem poruszeniu serca, które nazywamy uczuciem.

Jakże wobec tego wypadnie określić wiarę?

Ponieważ przedmiotem religii jest Bóg, więc wiara, będąca początkiem i podstawą wszelkiej religii, polega na pewnem uczuciu wewnętrznem, które powstaje z potrzeby tego, co boskie.

Czy ta potrzeba Bóstwa należy do zakresu świadomości, czy też gdzie indziej jest jej siedziba?

Jeśli się zważy, że ta potrzeba Bóstwa daje się odczuć tylko w pewnych warunkach odpowiednich, to nie może sama przez się należeć do zakresu świadomości, kryje się ona zrazu poniżej świadomości, albo — jak brzmi wyrażenie od nowszej filozofii zapożyczone — pod progiem świadomości, gdzie tajne i dotąd niezbadane jej źródło.

### *c) Początek religii w ogólności.*

A jakimże sposobem ta potrzeba Bóstwa daje początek religii?

Nauka i historia — tłumaczą modernści —

zamknięte są pomiędzy dwiema granicami; jedną zewnętrzną jest świat widzialny, drugą wewnętrzną jest świadomość. Skoro dojdą do jednej lub drugiej granicy, dalej już posunąć się nie mogą, bo poza temi granicami jest „niepoznawalne”. Wobec tego „niepoznawalnego” — czy ono jest zewnątrz człowieka i poza światem widzialnym, czyli też ukrywa się pod progiem świadomości — wywołuje owa potrzeba Bóstwa w duszy do religii skłonnej uczucie szczególniejszego rodzaju i to bez żadnego, jak uczy fideizm, poprzedniego aktu rozumowego. Uczucie to zawiera w sobie samą rzeczywistość Bóstwa jako swój przedmiot i swoją przyczynę zewnętrzną i łączy człowieka w pewien sposób z Bogiem. To właśnie uczucie zowią moderniści wiarą i za początek religii uważają.

#### d) *Pojęcie objawienia.*

Co jeszcze znajdują moderniści w tem uczuciu?

Nie samą tylko wiarę, ale nadto razem z nią i w niej — o b j a w i e n i e. Bo i czegoż więcej wymagać do pojęcia objawienia? Dla czegoż nie możnaby mówić o objawieniu, albo przynajmniej o początku objawienia, gdy ono uczucie religijne wystąpi w świadomości? Dla czego nie możnaby powiedzieć, że wówczas w tem uczuciu Bóg sam, jakkolwiek jeszcze niewyraźnie, odsłania się duszy? Co więcej, ponieważ Bóg jest zarazem przyczyną i przed-

miotem wiary, powiedzieć można jeszcze o tem objawieniu, że i od Boga pochodzi i do Boga się odnosi, czyli, że Bóg jest jednocześnie Objawicielem i objawionym.

Jakie wnioski wynikają z takiego zapatrywania?

Stąd pochodzi przedewszystkiem ono nieodzowne twierdzenie modernistów, że stosownie do różnych punktów widzenia każda religia jest naturalną i nadnaturalną. Stąd ono używanie w tem samym znaczeniu wyrazów: świadomość i objawienie. Stąd wreszcie zasada, stawiająca świadomość religijną jako powszechną normę, która posiada wartość równą objawieniu; jej to poddać się winni wszyscy, nawet najwyższa Władza kościelna czy to w swych naukach, czy to w swych zarządzeniach, dotyczących kultu lub karności.

*e) Powstawanie religii w szczególności.*

Jak daleko według modernistów sięga wpływ uczucia religijnego?

Jest ono nie tylko zarodkiem całej religii, ale zarazem racją wszystkiego, co w jakiegokolwiek religii było lub będzie.

A jakże mamy sobie bliżej przedstawić ten twórczy rozwój uczucia religijnego?

Początkowo było ono bezkształtne i nieokreślone, powoli jednak pod wpływem utajonego pierwiastku, z jakiego powstało, rozwi-

nęło się wraz z postępem życia, którego, jak powiedzieliśmy, jest pewną formą.

Czy w ten sposób powstała każda religia, nawet nadnaturalna?

Tak jest, każda religia jest tylko rozwinięciem uczucia religijnego i religia katolicka nie stanowi wyjątku, boć jeśli mowa o jej pochodzeniu, to powstała ona w świadomości Chrystusa, męża posiadającego pierwszorzędne przymioty jakich nikt nie miał przed Nim, ani mieć nie będzie, a powstała nie inaczej, jak tylko przez proces immanencji życiowej.

Możnaż tu mówić jeszcze o istnieniu porządku nadprzyrodzonego?

Niestety, nie chodzi tu już o dawny błąd (pelagianizmu), który naturze ludzkiej przypisywał niejakię prawo do porządku nadnaturalnego. Posunięto się o wiele dalej, skoro ośmielono się twierdzić, że najświętsza religia nasza zarówno w człowieku Chrystusie jak i w nas powstała sama z siebie jako dzieło natury. Zaprawdę nie ma innego sposobu, któryby zdolał silniej wstrząsnąć całym porządkiem nadprzyrodzonym.

#### f) *Udział rozumu w akcie wiary.*

Czy w rzeczach religii przysługuje uczuciu tak wyłączna rola, że rozum nie ma tu żadnego znaczenia?

Bynajmniej, — odpowiadają moderniści. Trzeba bowiem uwzględnić, że w owem uczuciu objawia się wprawdzie Bóg człowiekowi, ale tak niewyraźnie i mglisto, że od wierzącego podmiotu bardzo słabo albo wcale nie da się odróżnić. Stąd musi jakieś światło rozjaśnić ono uczucie, aby Bóg w niem wystąpił wyraźnie. I tu właśnie ma do spełnienia zadanie rozum, którego rzeczą jest myśleć i analizować.

Jak że spełnia rozum to swoje zadanie?

Oto w ten sposób, że ze zjawisk życiowych, powstających w człowieku, tworzy najpierw wyobrażenia, które potem wyraża słowami. Stąd rozpowszechniona zasada modernistów: człowiek religijny winien swą wiarę myślą wypracować.

Z c z e m   m o ż n a   p o r ó w n a ć   t o  
d z i a ł a n i e   r o z u m u ?

Z działaniem malarza, który zatarte rysy jakiego starego obrazu odświeża i rozjaśnia; tak mniej więcej tłumaczy rzecz jeden z mistrzów modernizmu.

I l o r a k a   j e s t   w   t e m   z a j ę c i u  
p r a c a   r o z u m u   i   j a k i   j e j   r e z u l t a t ?

Rozum wykonywa tu podwójną pracę: pierwszą aktem naturalnym i samorzutnym, a jej rezultat wyraża w zdaniu prostem i pospolitem; drugą aktem refleksyjnym i umyślnym, który oni zowią opracowaniem myśli, a rezultat wypowiada w zdaniach „pochodnych”, t. j. wysnutych z onego zdania prostego, ale wyraźniej-



szych i dokładniejszych. Gdy zaś te zdania zatwierdzi urząd nauczycielski Kościoła, stają się dogmatami.

*g) Początek i pojęcie dogmatu.*

Jakie jest w myśl dotychczasowych wywodów zapatrywanie modernistów na powstawanie dogmatu?

Początek dogmatu upatrują moderniści w owych pierwotnych i prostych formułach, które pod pewnym względem są dla wiary konieczne, bo dopóki jasne poznanie Boga nie wystąpi w świadomości, o rzeczywistym objawieniu mówić nie można. Sam zaś dogmat zawiera według nich — jak się zdaje — tylko formuły pochodne.

Na co głównie trzeba zwrócić uwagę, aby mieć należyte pojęcie dogmatu?

Aby poznać istotę dogmatu, powiadają moderniści, trzeba przede wszystkim zbadać stosunek zachodzący między formułami religijnymi a uczuciem religijnem. Łatwo zaś przyjdzie to temu, który pamięta, że jedynym celem takich formuł jest dostarczenie wierzącemu środka do zdania sobie sprawy ze swej wiary.

Jakże się przedstawia bliżej stosunek tych formuł i do wierzącego i do jego wiary?

Pośredniczą one między wierzącym a jego wiara: ze względu na wiarę są tylko niedokładnymi znakami jej treści czyli symbolami;

ze względu na wierzącego są tylko narzędziami. Nie można zaś żadną miarą utrzymywać, żeby zawierały prawdę bezwzględną.

Czemże więc są one formuły uważane same w sobie?

Jako symbole są obrazami prawdy, przeto przystosowywać się muszą do uczucia religijnego z uwzględnieniem jego stosunku do człowieka; jako narzędzia, są pomostami prawdy i nawzajem dostosować się winny do człowieka z uwzględnieniem jego stosunku do uczucia.

Czy te dogmatyczne formuły, te symbole wiary i narzędzia wierzącego, posiadają wartość stałą czy zmienną?

Ponieważ Bóg, który jest przedmiotem uczucia religijnego, może objawiać się w nieskończenie wielu różnych postaciach, ponieważ i człowiek wierzący może znajdować się w różnych warunkach, więc i formuły, które nazywamy dogmatami tej samej zmienności, względnie rozwojowi podlegać powinny.

Czy taki rozwój jest tylko możebny czy też konieczny?

Moderniści twierdzą stanowczo, że dogmat nie tylko może, ale powinien się rozwijać i zmieniać; wynika to także z ich poglądów.

Z jakim poglądem modernistów wiąże się bezpośrednio obecne ich twierdzenie o koniecznej zmienności dogmatu?

Z tym, który wywodzą z zasady immanen-

cyi życiowej, że formuły religijne, aby były naprawdę religijnemi, a nie spekulacją rozumową, muszą być żywotne i żyć życiem uczucia religijnego. Znaczy to innemi słowy: że serce ze swemi potrzebami religijnemi ma wywierać rozstrzygający wpływ na powstawanie i dalsze losy dogmatów; serce musi przyjąć i zatwierdzić formułę pierwotną, serce ma kierować pracą, która wytwarza formuły pochodne, serce ma w nich dokonywać pewnych zmian, stosownie do potrzeb uczucia i życia religijnego.

## 2. Wiara modernistów.

### a) *Religijne doświadczenie.*

Jaka istnieje różnica między filozofem — a wierzącym modernistą?

Różnią się tem, że gdy modernista-filozof uznając rzeczywistość Bóstwa za przedmiot wiary, tę rzeczywistość przyjmuje jedynie w duszy wierzącego jako przedmiot uczucia i afirmacyi, a wcale nie troszczy się o to, czy ona istnieje i poza owem uczuciem i afirmacją, modernista wierzący uważa natomiast za rzecz pewną rzeczywiste istnienie Bóstwa niezależnie od podmiotu wierzącego.

Na czemże opiera się ta pewność człowieka wierzącego?

Na osobistem każdego doświadczeniu. W uczuciu bowiem religijnem trzeba uznać pewnego rodzaju intuicyę serca, za pomocą której człowiek samą rzeczywistość

Bóstwa obejmuje i takiej o istnieniu Boga i działalności Jego w człowieku i poza człowiekiem nabywa pewności, że ona wszelką naukową pewność znacznie przewyższa. Jeżeli zaś kto zaprzecza temu doświadczeniu (jak to czynią racjonaliści), to pochodzi stąd, że człowiek taki nie chce postawić się sam w warunkach moralnych, których to doświadczenie wymaga.

Jaki bezpośrednio wypływa wniosek z całej tej nauki o doświadczeniu religijnem?

Ten, że każdą religię — nie wyjmując pogańskiej — trzeba uznać za prawdziwą. W każdej bowiem religii możebne są doświadczenia religijne i zdarzały się rzeczywiście; nie ma zaś słusznego powodu, żeby odmówić wartości doświadczeniom religijnym, n. p. Turka, a przyznać ją tylko doświadczeniom katolików. Nie czynią też tego moderniści; przeciwnie jedni skrycie, drudzy otwarcie głoszą, że wszystkie religie są prawdziwe. To tylko na korzyść religii katolickiej zdają się podnosić, że w porównaniu z innemi więcej posiada prawdy jako więcej żywotna, a zarazem, że bardziej zasługuje na miano chrześcijańskiej, jako bardziej zgadzająca się z początkami chrześcijaństwa.

#### b) *Tradycja.*

Czy moderniści rozciągają zasadę religijnego doświadczenia także na tradycję?

Tak jest, a czynią to w ten sposób, że tradycję w pojmowaniu katolickiem zupełnie niweczą.

Czemże bowiem jest dla modernistów tradycja?

Rozumieją przez nią udzielanie drugim doświadczenia pierwotnego przez nauczanie za pomocą formuły utworzonej przez rozum. Też zaś formule oprócz siły, którą nazywają „wyobrażającą“, przypisują także pewną moc sugestywną.

Komu i na co służy to sugestywne działanie?

Najpierw wierzącemu, aby zbudzić uśpione może uczucie religijne i raz już doznane doświadczenie na nowo wywołać; potem służyć może niewierzącemu, aby po raz pierwszy obudzić uczucie religijne i wytworzyć doświadczenie. Tym zaś sposobem rozpowszechnia się szeroko doświadczenie religijne pomiędzy narodami nie tylko między współczesnymi przez nauczanie, ale także wśród pokoleń potomnych bądź to przez książkę, bądź to przez podanie ustne.

### *c) Stosunek wiary do wiedzy.*

Co o stosunku wiary do wiedzy głoszą moderniści?

Przedewszystkiem twierdzą stanowczo, że przedmioty jednej i drugiej są i odrębne i oddzielone. Wiara bowiem odnosi się do tego,

co wiedza uważa za „niepoznawalne“. Dlatego też różne są wiary i wiedzy dziedziny: wiedza obraca się w zakresie zjawisk, w którym nie ma miejsca dla wiary; wiara zajmuje się rzeczami boskimi, które dla wiedzy nie istnieją. Stąd zaś wynika, że nigdy nie może powstać spór między wiarą a wiedzą, dopóki tylko każda z nich zostaje w swej dziedzinie.

Czy przytoczone uwagi dadzą się także zastosować do osób i zdarzeń należących równocześnie do obu dziedzin?

Tak jest, odpowiadają moderniści. Jeżeli bowiem ktoś zapyta, czy n. p. Chrystus prawdziwie czynił cuda i rzeczywiście przewidywał przyszłość, czy prawdziwie zmartwychwstał i wstąpił do nieba — zaprzeczy filozofia agnostyczna, przyzna wiara; ale z tego nie wywiąże się żadna między nimi walka. Bo raz zaprzeczy temu samemu modernista jako filozof, przemawiający do filozofów i pojmujący Chrystusa wedle danych historycznych, drugi raz przyzna jako wierzący i do wierzących przemawiający, dla którego Chrystus żyje drugim życiem przez wiarę i w dziedzinie wiary.

Czy więc niema żadnej zależności między wiarą a wiedzą?

Niestety nie ma, jeżeli mowa o wiedzy w stosunku do wiary, ale jest i to potrójna, jeżeli mowa o wierze w stosunku do wiedzy.

Najpierw bowiem trzeba zauważyć, że w każdym fakcie religijnym, skoro od niego odejmiemy Boską rzeczywistość i doświadczenie jej przez wierzącego, wszystko inne, a w szczególności formuły religijne nie przekraczają wcale dziedziny zjawisk i dla tego należą do zakresu wiedzy. Dalej, chociaż powiedziano, że Bóg jest przedmiotem samej tylko wiary, rozumieć to należy tylko o rzeczywistości Boskiej, a nie o „idei“ Boga. Ta bowiem należy do nauki, która dochodzi, kiedy rozumuje w t. zw. porządku logicznym, także do tego, co jest bezwzględnie i idealne i może je w swoim postępie rozwojowym zmieniać i prostować. Wreszcie człowiek nie znosi w sobie rozdzielenia: dlatego pewna wewnętrzna konieczność zniewała wierzącego do takiego godzenia wiary z wiedzą, żeby wiara nie sprzeciwiała się ogólnemu pojęciu, jakie daje wiedza o całym wszechświecie. Tym sposobem wiedza jest naprawdę niezawisła od wiary, wiara zaś mimo zapewnienia, że leży poza wiedzą, ma się jej poddawać.

J a k a j e s t w t y m w z g l ę d z i e  
n a u k a P a p i e ż y ?

Wprost przeciwna, że przypomnimy n. p. Piusa IX, który tak pisał do biskupa wrocł. (1857): W rzeczach dotyczących religii filozofia ma być nie panią, ale sługą; nie ma ona przepisywać, w co trzeba wierzyć, ale przyjmować to, co wiara uczy, z rozsądną uległością nie badać głębokości tajemnic Bożych, ale ją czcić pobożnie i pokornie.



### 3. Teologia modernistów.

#### a) *Teologiczna immanencja i symbolizm.*

O co chodzi modernistycznemu teologowi?

O pogodzenie wiary z wiedzą i to nie inaczej, jak tylko przez poddanie pierwszej pod drugą.

Jakiej trzyma się w tym względzie metody?

Przyjmując te same zasady, których używa filozof, stosuje je do człowieka wierzącego; są to zasady immanencji i symbolizmu. Filozof uczy, że pierwiastek wiary jest immanentny czyli tkwi wewnątrz, wierzący dodaje, że tym pierwiastkiem jest Bóg, z tego wnosi teolog: więc Bóg jest w człowieku. Oto immanencja teologiczna. Dalej filozof jest pewny, że wyobrażenia przedmiotu wiary są tylko symboliczne, wierzący znowu jest pewny, że przedmiotem wiary jest Bóg sam w sobie; stąd wnioskuje teolog, że wyobrażenia rzeczywistości Boskiej są symboliczne. Oto symbolizm teologiczny.

Co sądzić o tej teologicznej immanencji i symbolizmie?

Bardzo wielkie to błędy, niebezpieczne i zgubne, co wynika z samych konsekwencji. Symbolizm bowiem pozwala na lekceważenie formuł dogmatycznych, bo przypisuje im tylko względną prawdę i chwilową wartość, zależną od potrzeb uczucia religijnego; immanencja

znów teologiczna przypomina dość wyraźnie panteizm, dla którego Bóg jest światem, a świat Bogiem.

b) *Permanencya Boża.*

Jaką jeszcze zasadą posługują się moderniści w teologii?

Zasadą, którą można nazwać „permanencyą Bożą“. Różni się ona od zasady immanencyi mniej więcej tak, jak doświadczenie przekazane przez tradycyę od doświadczenia osobistego.

Gdzie stosują moderniści tę zasadę permanencyi?

Głównie tam, gdzie chodzi o tłumaczenie pochodzenia dzieł Boskich. Weźmy n. p. Kościół i Sakramenta. Według nauki modernistów, wynikającej z ich agnostycyzmu i immanencyi życiowej, nie można utrzymywać, że Chrystus sam ustanowił Kościół i Sakramenty. Powstały one z czasem i powoli jako dzieła życia chrześcijańskiego. Ponieważ jednak życie chrześcijan jest dalszym ciągiem i rozwojem życia Chrystusa, w którego świadomości były zawarte wszystkie świadomości chrześcijańskie jak roślina w nasieniu, a dalej to życie w ciągu wieków dało początek Kościołowi i Sakramentom, to można całkiem słusznie powiedzieć, że ich początek pochodzi od Chrystusa i jest Boski. Podobnie i Pismo św. i dogmaty są czemś Boskiem.

c) *Zastosowanie zasad modernistycznych do poszczególnych łatorośli wiary.*

Co moderniści sądzą o początku i istocie dogmatu?

Zdaniem ich, jak już wyżej była mowa, powstaje dogmat z jakiegoś popędu czyli potrzeby, która zniewala umysł człowieka wierzącego, aby własnej i innych świadomości religijnej nadał więcej jasności, względnie aby zgłębił i udoskonalił pierwotną formułę myśli. Wynikiem tej pracy są pewne formuły pochodne, które potem zebrane w jedną całość czyli w jeden system naukowy i zatwierdzone przez publiczny urząd nauczycielski jako odpowiadające świadomości powszechnej, nazywają się dogmatem.

Jaka jest nauka modernistów o początku i istocie kultu oraz Sakramentów?

Utrzymują, że kult powstaje z dwóch popędów czyli potrzeb: jedna z nich domaga się jakiegoś składnika zmysłowego w religii, druga dąży do jej rozszerzania, które jest niemożliwe bez jakiejś formy zmysłowej i aktów poświęcających — zwanych Sakramentami. Co się tyczy istoty tych ostatnich, to są one tylko znakami czyli symbolami działającymi na uczucie religijne.

Jak zapatrują się modernistyczni teologowie na Pismo św.?

Określają je jako zbiór doświadczeń nad-

zwyczajnych i wybitnych, które zdarzały się w każdej religii.

A o inspiracyi jaką głoszą naukę?

Nie różni się ona wcale, chyba tylko większą siłą od owego popędu, który zniewala człowieka wierzącego do wypowiadania swej wiary słowem i pismem. Coś podobnego mamy w natchnieniu poetyckiem, dlatego powiedział jeden z poetów: „Jest w nas Bóg — jego działanie zapal nasz roznieca“. W ten sposób można też natchnienie ksiąg św. przypisać Bogu.

Jak wyjaśniają modernisci początek Kościoła?

Twierdzą, że Kościół powstał z dwojakiej potrzeby: pierwsza właściwa jest każdemu człowiekowi wierzącemu, a zwłaszcza temu, który pozyskał jakiejś szczególne, pierwotne doświadczenie: człowiek taki pragnie się z swą wiarą podzielić z innymi; drugą odczuwa ogół, skoro wiarę wyznaje już większa ilość ludzi: chcą oni utworzyć społeczność, aby razem bronić wspólnego dobra, pomnażać je i rozszerzać.

Czemże tedy jest Kościół?

Jest to wytwór świadomości zbiorowej, czyli zespolenie się świadomości indywidualnych, które na mocy permanencyi życiowej zależne są od jakiegoś pierwszego człowieka wierzącego, a mianowicie, jeśli mowa o katolikach, od Chrystusa.

A skąd bierze się w Kościele władza?

Stąd, że każda społeczność potrzebuje władzy kierującej, której obowiązkiem jest wieść wszystkich stowarzyszonych do wspólnego celu i strzedz roztropnie składników całości, którymi są w stowarzyszeniu religijnem nauka i kult. Stąd w Kościele katolickim potrójna władza: dyscyplinarna, dogmatyczna i liturgiczna.

Z jakim poglądem należy się liczyć przy określaniu istoty i praw władzy kościelnej?

Nie z dawniejszym „błędnym i dziś już przestarzałym”, że Kościół otrzymał swą władzę z zewnątrz, t. j. bezpośrednio od Boga; lecz z nowszym, który głosi, że jak Kościół powstał z zespolenia się świadomości indywidualnych, tak podobnie i władza w tym Kościele zawdzięcza swoje powstanie świadomości religijnej, której też pragnienia uwzględniać powinna.

Jaki winien być według modernistów stosunek Kościoła do państwa?

Podobny temu, o jakim była mowa odnośnie do wiary i wiedzy, tylko, że tam chodziło o przedmioty, tu o cele. Jak więc obce są sobie wiara i wiedza ze względu na przedmiot, którym się zajmują, tak obce są sobie Kościół i państwo ze względu na cele, do których dążą: Kościół ze względu na cel duchowy, państwo ze względu na cel doczesny. Znaczy to innemi

słowy, że trzeba rozdzielić państwo od Kościoła, katolika od obywatela.

Czy moderniści zadawalniają się żądaniem rozdzielenia Kościoła i państwa?

Bynajmniej, bo jak wiara co do składników zjawiskowych winna podlegać wiedzy, tak Kościół ma podlegać państwu w sprawach doczesnych. Tego wprawdzie nie mówią jeszcze może moderniści otwarcie, ale muszą to przyjąć jako wniosek, wynikający koniecznie z ich założeń.

#### d) *Ewolucja wiary i Kościoła.*

Co moderniści-teolodzy uważają za główny punkt swego systemu?

Ewolucję, bo w religii żyjącej nie ma — jak mówią — i nie może być nic niezmiennego. Dogmat więc, Kościół, kult religijny, księgi, które jako święte czcimy, nawet wiara sama — to wszystko, jeśli nie ma zamrzeć, musi ulegać prawom rozwoju.

Jak mamy sobie przedstawić rozwój wiary?

Pierwotna forma wiary była według modernistów niewyrobiona i wspólna wszystkim ludziom, bo z samej natury ludzkiej i z życia ludzkiego brała początek. W miarę jednak rozwoju życiowego rozwijała się i wiara przez wzbierające wciąż uczucie religijne w świadomości.

Jakie były przyczyny rozwoju wiary?

Te same, o których już była wzmianka, aby wytłomaczyć powstanie wiary. Uwzględnić tylko jeszcze trzeba ludzi nadzwyczajnych (których nazywamy prorokami, a najpierwsze wśród nich miejsce zajmuje Chrystus) już to dlatego, że ich życie i nauki otoczone były pewną tajemniczością, którą wiara przypisywała bóstwu, już to dla tego, że nowych, przedtem nieznanym nabyli doświadczeń, odpowiadających potrzebie religijnej każdego wieku.

Co głównie wpływało i wpływa na rozwój dogmatu?

Głównie to, że wiara przezwycięzać musi przeszkody, pokonywać nieprzyjaciół, odierać zarzuty. Do tego dodać należy nieustanną dążność do zgłębiania tajemnic wiary. W ten sposób — by pominąć inne przykłady — rozwinęły się prawdy o Chrystusie, wiara w nim początkowo dopatrywała się czegoś boskiego, aż powoli i stopniowo dopatrzyła się i uznała Boga.

Co przyczyniało się i przyczynia najwięcej do rozwoju kultu?

Potrzeba dostosowania się do obyczajów i tradycji narodów, a także potrzeba posługiwania się siłą wewnętrzną i zwyczajem uświęconą niektórych czynności.



A z rozwojem Kościoła jak się ma sprawa?

Największego znaczenia jest tu ten wzgląd, że Kościół pogodzić się musi ze zjawiskami historycznymi i formami rządu świeckiego, publicznie wprowadzonymi.

Czy pierwsi moderniści zaczęli głosić rozwój i zmienność prawd wiary?

Byli już dawniej tacy, a uroczyście potępił ich teorye Sobór Watykański następującemi słowy: Nauka wiary objawiona przez Boga nie jest udzielona umysłom ludzkim do wydoskonalenia jako wymysł filozoficzny, ale powierzona Oblubienicy Chrystusowej jako depozyt Boży, aby jej wiernie strzegła i wyjaśniała nieomylnie. Dla tego należy zawsze pojmować dogmaty w tem znaczeniu, w jakim je Kościół ogłosił i nigdy nie wolno pod pozorem głębszego zrozumienia od niego odstępować.

#### 4. Historia i krytyka modernistów.

##### a) *Zastosowanie agnostycyzmu.*

Czego najbardziej zdają się obawiać niektórzy z modernistów, poświęcający się badaniom historycznym?

Tego, żeby ich nie uważano za filozofów; wyznają nawet, że zbywa im zupełnie na uzdolnieniu filozoficznym, a czynią to wyznanie w tym celu, aby nikt nie sądził, że są przejęci

z góry powziętymi poglądami filozoficznymi i dla tego niezupełnie — jak się mówi — „objektywnymi“.

Czy jednak wolni są naprawdę ci moderniści od wpływów filozoficznych?

Trudno dać odpowiedź twierdzącą; a zrozumie to łatwo, kto się ich metodzie przypatrzy.

Z jakich filozoficznych zasad wyprowadzają historycy-moderniści swoje prawa?

Trzy pierwsze prawa tych historyków schodzą się niemal zupełnie z takimi samymi zasadami filozofów, a są nimi zasada agnostycyzmu, przekształcenia rzeczy przez wiarę i ich zniekształcania.

Co głosi pierwsza zasada, stosowana w historii?

Z agnostycyzmu wynika, że przedmiotem historii równie jak nauki ścisłej są same tylko zjawiska. A więc Boga i wszelki wpływ Jego na stosunki ludzkie należy przydzielić wierze jako dziedzinie, do której wyłącznie należy. Jeżeli zaś napotka się coś złożonego z dwóch pierwiastków Boskiego i ludzkiego, jako to: Chrystusa, Kościół, Sakramenta i wiele innych rzeczy tego rodzaju, trzeba je tak rozdzielić i rozróżnić, żeby pierwiastek ludzki przypadł historii, a Boski wierze. Stąd rozpowszechnione wśród modernistów rozróżnianie między Chrystusem historycznym a Chrystusem wiary, między Kościołem historycznym

a Kościołem wiary, między Sakramentami historycznymi a Sakramentami wiary.

Jakież teraz stanowisko odnośnie do pierwiastka ludzkiego zajmuje druga zasada filozoficzna historyka-modernisty?

W myśl tej zasady trzeba pierwiastek ludzki uważać za wywyższony ponad warunki historyczne, z czego znowu wynika, że trzeba te dodatki oddzielić i przekazać wierze oraz historyi wiary.

A w jaki sposób korzysta historyk-modernista z trzeciej zasady filozoficznej?

W ten sposób, że nawet zdarzenia, które nie przekraczają dziedziny historyi, skrętnie roztrząsa, wyłączając z nich i przekazując wierze wszystko, co nie zgadza się z „logiką faktów“, albo z przymiotami osób.

Jakiż jest ostateczny wynik tych trzech zasad w zastosowaniu n. p. do osoby Jezusa Chrystusa?

Streszcza on się w twierdzeniu: że Chrystus w t. zw. „realnej“ historyi nie jest Bogiem i nic boskiego nie zdziałał, jako człowiek zaś czynił i mówił to, co mu historycy moderniści, przenosząc się w Jego czasy, czynić i mówić pozwalają.

W jakim stosunku zależności pozostają wzajem filozofia, historia i krytyka?

W takim, że jak historia zapożycza swe wnioski od filozofii, tak krytyka od historii.

Jakże więc zapatruje się modernista-krytyk na dokumenty, wchodzące w zakres jego zawodu?

Idąc za wskazówkami historyka, dzieli je na dwa rodzaje. Co z nich po wspomnianem potrójnem wyłączeniu pozostaje, to przydziela historii „realnej“, resztę odsyła do historii wiary czyli „wewnętrznej“.

b) *Zastosowanie życiowej immanencji.*

Jak ujawnia się wpływ immanentyzmu u krytyką, który na mocy agnostycyzmu wyróżnił dwa rodzaje dokumentów?

Ujawnia się twierdzeniem, że wszystko, co znajdujemy w dziejach Kościoła, trzeba wyjaśniać przez „emanację życiową“. A ponieważ powodu albo warunku jakiegokolwiek emanacji życiowej trzeba szukać w jakiejś konieczności lub potrzebie, więc i każdy fakt pojmować trzeba jako następstwo potrzeby odpowiedniej, a tem samem od niej późniejsze w rozwoju historycznym.

Cóż wobec takiego założenia czyni historyk?

Badając na nowo dokumenty uwzględnione w księgach świętych, sporządza sobie z nich spis poszczególnych konieczności, dotyczących bądź to dogmatu, bądź kultu religijnego, bądź

innych spraw, jakie w Kościele jedna z drugiej powstawały. Spis ten oddaje krytykowi, który dokumenty przeznaczone dla historii wiary rozdziela na poszczególne wieki w ten sposób, żeby z owym spisem wszystko się zgadzało.

c) *Zastosowanie ewolucjonizmu.*

Czy zachodzi potrzeba jakiej innej jeszcze pracy ze strony krytyka?

Ponieważ odróżnić trzeba początek jakiegoś faktu od jego rozwoju, dla tego powinien krytyk dokumenty rozdzielone już na stulecia podzielić znowu na dwie części: rozróżniając te, które odnoszą się do początku rzeczy od tych, które dotyczą jej rozwoju i znowu je uporządkować wedle czasu.

Jakich norm powinien się trzymać w tej pracy?

Tutaj znowu filozof ma przykazać historykowi, aby swym badaniom nadał kierunek odpowiadający zasadom i wymaganiom rozwoju.

Jakże więc modernista-historyk, pamiętający o prawach rozwoju, będzie traktował historię?

Jego zadaniem badać raz jeszcze dokumenty; śledzić pilnie okoliczności i warunki, wśród których Kościół żył w każdej epoce, jego siłę zachowawczą, konieczności zarówno wewnętrzne jak zewnętrzne, które go pobiły do postępu, przeszkody, które się nasu-

wały — jednym słowem to wszystko, co może się przyczynić do określenia, w jaki sposób uwydatniały się prawa rozwoju.

Co następuje po tem pilnem badaniu?

Historyk kreśli jakby szkic dziejów rozwoju. Przychodzi mu z pomocą krytyk i dobiera odpowiednio resztę dokumentów. Wreszcie historyk chwyta za pióro i historia gotowa.

Komuż ostatecznie przypisać tę historję: historykowi czy krytykowi?

Ani jednemu ani drugiemu, tylko filozofowi. Wszystko bowiem dzieje się tu przez apriorystycyzm i to taki, w którym pełno herezyi.

#### d) *Krytyka tekstu.*

Do czego prowadzi to rozdzielenie dokumentów na różne epoki?

Do wniosku, że ksiąg św. nie można tym autorom przypisać, którym się w rzeczywistości przypisuje.

Czy godzą się moderniści na tego rodzaju wnioski?

Niestety, twierdzą bez wahania, że księgi święte, a przede wszystkim Pentateuch Mojżeszowy i pierwsze trzy Ewangelie powstały stopniowo z krótszego opowiadania pierwotnego przez dodatki, służące już to do wyjaśnienia teologicznego czy alegorycznego, już to do połączenia zdań różnorodnych.

Na jakiej podstawie przyjmują takie stopniowe uzupełnienia Pisma św.?

Najpierw zdaniem ich trzeba przypuścić ewolucję życiową ksiąg św., która powstała przez ewolucję wiary i tej odpowiada. Dodają, że ślady tego rozwoju tak są widoczne, że prawie możnaby napisać jego historię. Wreszcie przyzywają na pomoc tak zwaną przez nich krytykę tekstu i starają się dowieść, że ten lub ów fakt albo wyrażenie nie jest na swoim miejscu i przytaczają inne racje tego rodzaju.

Jakie odnosi się wrażenie z krytyki modernistów, stosowanej do Pisma św.?

Możnaby słusznie twierdzić, że utworzyli sobie jakby pewne wzory opowiadań i przemówień; na ich podstawie z całą pewnością wykrywają, co jest na swoim, a co nie na swoim miejscu.

Czy tak poczynali sobie z Pismem św. dawni, święci i uczeni Doktorowie?

Wiadomo, że nie tylko żadnych nie czynili Pismu św. zarzutów; przeciwnie im głębiej je badali, tem gorętsze składali dzięki Bogu, że w ten sposób raczył mówić z ludźmi. Ale też nie posługiwali się przy badaniu ksiąg św. tymi środkami, jakich używają moderniści; nie mieli bowiem za nauczycielkę i przewodniczkę filozofii, która rozpoczyna od negacyi Boga i nie uważali samych siebie za wyrocznie.



Jakże w krótkości przedstawia się metoda historyczna modernistów?

Drogę wskazuje filozof, za nim idzie historyk a dalej kolejno krytyka wewnętrzna i krytyka tekstu. A ponieważ jest właściwością przyczyny pierwszej, że udziela swojej siły przyczynom drugim, więc oczywistą jest rzeczą, że krytyka tego rodzaju nie jest właściwą krytyką, że więc nazywa się słusznie agnostyczną, immanentystyczną, ewolucjonistyczną. Dlatego też, kto przyznaje się do jej zasad i jej używa, przyznaje się tem samem do błędów w niej zawartych i sprzeciwia się nauce katolickiej.

## 5. Apologetyka modernistów.

### a) *Źródła i cele.*

Czy i o ile apologeta modernistyczny zależy od filozofa?

Zależy i to pod dwojakim względem: najpierw pośrednio, o ile posługuje się historią, napisaną według wskazówek filozofa, a potem bezpośrednio, o ile zapożycza u niego zasad i poglądów. Stąd rozpowszechnione w szkole modernistów przykazanie, że nowa apologetyka powinna rozstrzygać spory dotyczące religii na podstawie badań historycznych i psychologicznych.

Do jakiego celu i jaką drogą ma zmierzać nowoczesny apologeta?

Starać się powinien o to, aby człowieka jeszcze niewierzącego doprowadzić do nabycia „doświadczenia“ religii katolickiej. Podwójna zaś do tego celu prowadzi droga: jedna „przedmiotowa“, druga „podmiotowa“.

b) *Metoda przedmiotowa.*

Skąd wychodzi droga przedmiotowa i dokąd wiedzie?

Wychodzi z agnostycyzmu i zmierza do wykazania, że w religii zwłaszcza katolickiej istnieje siła żywotna; ona to przekonywa każdego psychologa jako też rozumnego historyka, że w dziejach tej religii musi się ukrywać coś „nieznanego“.

Jak zabrać się do przeprowadzenia tego doświadczenia?

W tym celu trzeba dowieść, że dzisiejsza religia jest tą samą, którą założył Chrystus czyli, że niczem innem nie jest, jak stopniowem rozrośnięciem ziarna zasianego przez Chrystusa. Tem zaś ziarnem według modernistów jest nauka Chrystusa o bliskim przyjściu królestwa Bożego, którego On sam miał być Mesyaszem, t. j. założycielem, zesłanym przez Boga i organizatorem.

Co w dalszym ciągu powinien wykazać apologeta nowoczesny?

Powinien wykazać, w jaki sposób owo ziarno zawsze „tkwiące“ i „pozostające“ w religii katolickiej powoli i zgodnie z historią rozwijało się i dostrajało do bieżących okoli-

czności, jak z nich dobierało sobie z siłą żywotną korzystne dla siebie formy dogmatyczne, obrzędowe i kościelne, jak pokonywało równocześnie przeszkody powstające, zwyciężało wrogów, przetrzymywało wszystkie prześladowania i walki.

Jakiego wyniku należy się spodziewać z rozważania tych czynników?

Skoro się wykaże, że to wszystko tj. przeszkody, nieprzyjaciele, prześladowania, walki a zarazem życie i płodność Kościoła były tego rodzaju, że prawa rozwoju — mimo wszechstronnego wpływu w dziejach Kościoła, — dziejów tych dokładnie wyjaśnić nie mogą. wtedy pojawi się ono „niepoznawalne“ i samo się narzuci.

Jaki przedewszystkiem błąd trzeba wytknąć temu dowodzeniu modernistów?

Oto zapominają w toku rozumowania o jednej rzeczy tj. że owo pojęcie „ziarna pierwotnego“ zawdzięczają wyłącznie apryoryzmowi filozofa-agnostyka i ewolucjonisty, a samo ziarno określają zupełnie dowolnie, aby się zgadzało z ich teorią.

Co jeszcze raz i ogromnie w apologetyce modernistów?

Gdy z jednej strony usiłują przytoczonymi dowodami bronić religii katolickiej, z drugiej strony przyznają otwarcie, że w niej wiele mieści się błędów i sprzeczności. Znajdują te

błędy w dogmatach, w księgach św.; głoszą, że Chrystus sam omylił się w oznaczeniu przyścia królestwa Bożego. Co dziwniejsza — starają się te błędy usprawiedliwić „prawami życia“, którym i Chrystus podlegał; mają być nieraz inne od praw i logiki rozumu. Wreszcie posuwają się do takiego twierdzenia, że nie można uczcić lepiej „Nieskończonego“, jak wypowiadając o Nim poglądy sprzeczne. Możeż jeszcze być coś nie do przyjęcia, gdy się sprzeczność przyjmie?

c) *Metoda podmiotowa.*

Czy moderniści mają tylko dowody „obiektywne“, aby niewierzącego przygotować do wiary?

Mają jeszcze i dowody „subiektywne“, a opierają je na teorii immanencji.

Jaki jest cel tej metody podmiotowej?

Przekonać człowieka, że w nim samym, w najtajniejszych głębinach jego natury i życia ukrywa się pragnienie i potrzeba jakiejś religii a nawet takiej, jaką jest religia katolicka, bo ta jest, jak mówią wprost „postulatem“ doskonałego rozwoju życiowego.

Czy można taką metodę zalecić?

Raczej ubolewać trzeba, że są katolicy, którzy odrzucają wprawdzie immanencję jako doktrynę, ale posługują się nią w apologetyce,

bo czerpią dowody na prawdziwość religii Chrystusowej jedynie z natury ludzkiej, a raczej z jej zdolności dostosowania się do porządku nadprzyrodzonego, oraz z jej potrzeby tego porządku; innych dowodów nie chcą uznawać.

Co w ogóle powiedzieć o całej metodzie apologetycznej modernistów?

Zgadza się ona zupełnie z ich teoryami; metoda pełna błędów, równie jak i te teorie, przydatne nie do budowania, lecz burzenia, nie do pozyskania nowych katolików, nie do utwierdzenia w wierze, lecz do prowadzenia na drogę herezyi, a nawet do pozbawienia wszelkiej religii.

## 6. Modernistyczne reformy.

Czy na podstawie dotychczasowych wywodów nie można by słusznie wnioskować o wielkiej żądzy nowości u modernistów?

Owszem wszystko, cośmy dotąd mówili, pokazuje aż nadto wyraźnie, że taka żądza ich ogarnia, żądza potężna i płomienna a odnosi się do wszelkich spraw katolickich.

Co przedewszystkiem chcą odnowić moderniści?

Filozofię, zwłaszcza w seminariach duchownych i to w ten sposób, żeby filozofię scholastyczną odesłać do historii filozofii pomiędzy inne przestarzałe już systemy, a młodzież

uczyć filozofii nowoczesnej jako jedynie prawdziwej i naszym czasom odpowiadającej.

Jakie żądanie stawiają co do teologii?

Podstawą teologii, którą nazywamy „naturalną“ powinna być filozofia nowoczesna, zaś teologii pozytywnej historia dogmatów.

Jakie są inne żądania modernistów?

Historia ma być pisana i wykładana według ich metody i prawideł nowoczesnych. Dogmaty i ich rozwój należy pogodzić z nauką ścisłą i historią. W katechizmach znajdować się powinny tylko te dogmaty, które już zreformowano i są dla ludu zrozumiałe. Co się tyczy kultu, należy zmniejszyć liczbę nabożeństw zewnętrznych i nie pozwalać na ich pomnażanie. Niektórzy jednak, hołdujący więcej symbolizmowi, okazują w ostatnim punkcie więcej pobłażliwości.

Jakich reform pragną odnośnie do władzy kościelnej?

Wszechstronnych, ale przede wszystkim pod względem dyscyplinarnym i dogmatycznym. I w swym ustroju i postępowaniu winna się ona dostosować do nowoczesnej „świadomości“, która zwraca się cała ku demokracji, dlatego należy przyznać jakiś udział w rządach duchowieństwu niższemu a także i świeckim i rozdzielić władzę, zanadto skupioną i scentralizowaną. Potrzebne także zmiany w kongregacjach rzymskich, zajmujących się

sprawami kościelnymi, a zwłaszcza w kongregacji św. Oficjum i Indeksu.

Z jakimi życzeniami występują w dziedzinie moralności?

Przyswajają sobie zasadę amerykańizmu, że trzeba przyznać pierwszeństwo cnotom czynnym przed biernymi i więcej żądać praktykowania pierwszych.

Czego żądają od duchowieństwa?

Chcieliby, żeby zwróciło się do zupełnej pokory i ubóstwa a nadto zastosowało swój sposób myślenia i postępowania do przepisów modernizmu. Nie zbywa i na takich reformatorach, którzy pragną zniesienia celibatu duchownych. Zaiste, coś jeszcze pozostaje nie naruszone w Kościele, czegoby nie należało zreformować?

## 7. Pojęcie modernizmu.

Jeśli na podstawie encykliki Pascendi chcemy sobie utworzyć krótką definicyę modernizmu, to powiemy, że modernizm jest kierunkiem religijno-teologicznym, którego punktem wyjścia jest agnostycyzm, treścią immanentyzm i ewolucjonizm, a następstwem przesadny reformizm: agnostycyzm, który głosi, że drogą rozumu do Boga i wogóle do tego, co przekracza dziedzinę zmysłów, dojść nie można; immanentyzm, który powiada, że Bóg i wszystko, co boskie, ma początek i podstawę w uczuciu i doświadczeniu religijnem; ewolucjonizm,



który do przedmiotu wiary stosuje w całej pełni zasadę rozwoju i samym dogmatom przypisuje zmienność; przesadny reformizm, który, wynosząc co nowe a potępiając co stare, dąży do odnowy wszystkiego w Kościele<sup>1)</sup>). Jeśli jeszcze krócej chcemy zdać

---

<sup>1)</sup> Z pominięciem wyrażen obcych znajdujemy streszczony modernizm, obszerniej w syllabusie z dnia 3/7 1907, krócej w formule przysięgi przepisanej przez Motu proprio z dnia 1/9 1910. „Ja . . . . . uznaję niezachwianie i przyjmuję wszystko bez wyjątku, co nieomylny Urząd nauczycielski Kościoła określił, ogłosił i objaśnił, a przede wszystkim te prawdy, które się wprost sprzeciwiają błędom współczesnym. Wyznaję tedy najpierw, że Boga, będącego początkiem i celem wszechrzeczy, można naturalnem światłem rozumu z tego, co uczynił czyli z widzialnych dzieł stworzenia poznać napewno jako przyczynę ze skutków, a więc i udowodnić. Powtóre: przyjmuję zewnętrzną dowody objawienia tj. dzieła Boże, a zwłaszcza cuda i prorocтва i uważam je za najpewniejsze znaki boskiego początku religii chrześcijańskiej, a zarazem za znaki najzupełniej dostosowane do stanu umysłowości wszystkich wieków i ludzi — nie wyjmując współczesnych. Po trzecie: wierzę także mocno, że Kościół, stróż i nauczyciel prawdy objawionej, pochodzi wprost i bezpośrednio od samego Chrystusa rzeczywistego i historycznego z czasu Jego pobytu pośród nas, a zbudowany jest na Piotrze, księciu hierarchii apostoelskiej i jego następcach po wszystkie czasy. Po czwarte: przyjmuję szczerze naukę wiary przekazaną w tem samem znaczeniu i wykładzie przez prawowiernych Ojców od Apostołów aż do nas i dlatego stanowczo odrzucam pogląd heretycki o takim rozwoju dogmatów, który przypuszcza w tychże zmianę jednego znaczenia w inne, różne od tego, jakie przedtem było w Kościele, a także potępiam wszelki błąd, który depozyt Boży powierzony Oblubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła, chce zastąpić wymysłem filozofii lub tworem ludzkiego sumienia, co powoli pracą samych ludzi powstawało i doskonaliło się — podległe i nadal takiemu doskonaleniu. Po piąte: stanowczo utrzymuję i szczerze wyznaję, że wiara nie jest

sobie sprawę z istoty modernizmu, to powiemy, że modernizm streszcza się w żądaniu, aby dusza wierząca nie z zewnątrz, ale z wewnątrz z siebie samej brała przedmiot wiary i w sobie szukała i odnajdowała pobudki wiary. Wiara uczuciowa i wola niezależna

---

ślepych zmysłem religijnym, który się wydobywa z tajników podświadomości pod wpływem potrzeby serca i skłonności woli kierowanej pobudkami moralnymi, lecz prawdziwym uznaniem przez rozum prawdy, poznanej ze słuchania, uznaniem, którem uważamy za prawdę to, co Bóg osobowy, Stwórca i Pan nasz powiedział, potwierdził i objawił, a uważamy dla powagi samego Boga, Prawdy najwyższej. Nadto z należąą czcią i posłuszeństwem przyjmuję potępienia, orzeczenia i wszystkie przepisy zawarte w encyklice Pascendi i w dekrete Lamentabili, a zwłaszcza te, które dotyczą t. zw. historii dogmatów. Równocześnie odrzucam błąd tych, którzy mówią o możebnej sprzeczności między wiarą kościelną a historią, to znowu o niemożebności pogodzenia katolickich dogmatów z rzekomo prawdziwymi początkami religii chrześcijańskiej. Potępiam także i odrzucam zapatrywanie tych, którzy powiadają, że uczony chrześcijański łączy w sobie dwie osoby: człowieka wierzącego i historyka, jak gdyby godziło się historykowi bronić czegoś, co sprzeciwia się jego wierze lub przyjmować założenia, z którychby wynikał wniosek o fałszywości lub wątpliwości dogmatów, acz niezaprzeczonych jeszcze wprost i wyraźnie. Również odrzucam taką metodę pojmowania i tłumaczenia Pisma św., która liczy się nie z tradycją Kościoła, z analogią wiary i przepisami Stolicy Apostolskiej, lecz z poglądami racjonalistów, a krytykę tekstu uważa za karygodną lekkomyślnością za jedyne i najwyższe prawo. Prócz tego odrzucam zdanie tych, którzy utrzymują, że uczony, zabierający się do wykładu historii teologii lub do pisania o tych rzeczach, powinien przede wszystkim wyzwolić się z uprzedniego zapatrywania już to o nadnaturalnym początku tradycji katolickiej, już to o boskiej pomocy, przyobiecanej Kościołowi do zachowania nieprzerwanie prawdy objawionej, a następnie pisma każdego z Ojców Kościoła tłumaczyć wyłącznie według zasad naukowych bez oglą-

od wyższej powagi — oto treść modernizmu. Do uzasadnienia tego subiektywizmu religijnego służy głównie nowoczesna filozofia, niezgodna z poglądem chrześcijańskim i tem się tłumaczy, że Papież rozpoczął wykład modernizmu od filozofii modernistycznej. Wprawdzie co do tego spotkał się z protestem ze strony niektórych modernistów, jak Loisy'ego i autorów Programu, zastrzegających się, że nie filozofia, lecz krytyka biblijna i historia kierowała ich pracą; atoli zauważyć musimy, że w encyklice nie chodziło Papieżowi o naukę czy sposób badania jednego tylko czy drugiego autora, jeno wszystkich razem, którzy choć różnią się w szczegółach, to jednak zgadzają się w zasadniczej myśli i do tego samego — świadomie

---

dania się na jakąkolwiek wyższą powagę, z zastosowaniem tej swobody wyrokowania, jaka jest przy badaniu dokumentów świeckich. W końcu czynię ogólne wyznaczenie, skierowane przeciw błędowi, który głoszą moderniści, jakoby w tradycyi Kościoła nie było nic Bożego lub co gorsza, pojmują ten pierwiastek Boży na sposób panteistyczny tak, że ostatecznie zostaje tylko nagi fakt, mający być oceniany jak inne fakty, a streszczający się w tem, że ludzie swą pracą, pilnością i zdolnością podtrzymują dalsze po przez późniejsze wieki istnienie szkoły, zapoczątkowanej przez Chrystusa i Apostołów. Stoję tedy mocno i stać będę do ostatniego tchnienia życia przy wierze ojców co do boskiego i pewnego probierza prawdy objawionej, którym był, jest i będzie Episkopat apostolski, ustanowiony nie po to, żeby przyjmować to tylko, co najlepiej odpowiadać może kulturze każdego wieku, lecz żeby nie było nigdy innej wiary i innego rozumienia prawdy niezmiennej, głoszonej od początku przez Apostołów.

To wszystko wiernie, szczerze i w całości zobowiązuję się zachować, sumiennie strzec i ani przy nauczaniu ani w słowach ani w pismach od tego nie odstąpić“.

czy nieświadomie — zmierzają celi. Przyznajemy, że ten lub ów modernista mógł się oddawać najpierw badaniom biblijnym czy historycznym, nie filozoficznym, ale cóż z tego, gdy w swych badaniach zależny jest od innych uczonych, którzy pracowali pod wpływem filozofii fałszywej. Przyznajemy także, że sami moderniści nie wypowiedzieli wyraźnie wszystkich wniosków, o których mówi encyklika, ale cóż z tego, kiedy one wynikają z ich głównej i wspólnej myśli: subiektywizmu religijnego. Carbone (w dziele swem o naukach modernistów), przytoczywszy szereg definicyi modernizmu podanych przez różnych autorów, takim kończy wnioskiem: „Ta zdaje się być zasadnicza myśl modernistów: wprowadzić zupełny przewrót w dziedzinie religii, aby stworzyć nowe chrześcijaństwo do dawnego całkiem niepodobne, dogmaty zaś kat. poddać prawom rozwoju i pozbawić je przez to wszelkiej wartości. Dowodem są usiłowania, jakie czynią moderniści, aby objawieniu, prawdom religijnym, tajemnicom, instytucyom Chrystusowym odebrać dawne i właściwe znaczenie; nie liczą się też wcale z Urzędem nauczycielskim Kościoła ani z powagą Pisma św. i tradycyi; wiele prawd porządku nadnaturalnego między bajki kładą, a sakramentom wszystkim przypisują początek ludzki<sup>1)</sup>”. Według O. A. Weissa profesora z Fryburga (w Szwajcaryi), który może naj-

---

<sup>1)</sup> Carbone, *De modernistarum doctrinis* (1909) XIV.

więcej i przed encykliką i po niej zajmował się nowszymi kierunkami w Kościele — „modernizm jest niczem innym jak nowoczesnym poglądem na świat, przeciwnym chrześcijańskiej filozofii, teologii i moralności, a każdy, kto temu pogładowi hołduje, może być słusznie nazwany modernistą“<sup>1)</sup>).

Na dowód, że takie pojmowanie modernizmu nie jest wzięte z wyobraźni, lecz opiera się na danych rzeczywistych, niech posłuży krótkie sprawozdanie z teorii głoszonych i bronionych w dziełach główniejszych przedstawicieli modernizmu. Zaczynając od najwybitniejszego modernisty, jakim jest L o i s y — znaleźć możemy w jego dziełach prawie wszystkie formy modernizmu wyłożone w encyklice Pascendi. Główne jednak punkty nauki Loisy'ego dotyczą Pisma św., osoby Jezusa Chrystusa, istoty i rozwoju dogmatów, Boga samego. C o d o P i s m a ś w. przyjmuje Loisy w zupełności zapatrywania nowszych racjonalistów biblijnych. Wielu księgom Starego i Nowego Zakonu odmawia autentyczności, prawie wszystkim wiarogodności. Pierwszym zaraz księgom Starego Zakonu wyznacza inny czas powstania, o wiele późniejszy, niż przyjmują uczeni katoliccy; a w pierwszych zaraz rozdziałach Pisma św. znajduje baśnie i legendy. Także pierwsze księgi Nowego Zakonu czyli Ewangelie, nie są wcale świadectwami i dowodami historycznymi,

---

<sup>1)</sup> Por. Linzer-Quartalschrift, t. I, 1910.

lecz wyrażają tylko pojęcia i zapatrywania pierwszych chrześcijan na osobę Chrystusa i Jego naukę, a zwłaszcza ewangelia czwarta nie jest niczem innem, tylko rozważaniem o tajemnicach zbawienia. W Piśmie św. zarówno Starego jak Nowego Zakonu jest zdaniem Loisy'ego pełno błędów i sprzeczności, nie tylko w kwestyach historycznych, lecz i w moralnych i religijnych. To też nie przemawia za tem, żeby Boga uważać za autora ksiąg św., chyba w tem znaczeniu, w jakim się Go uważa za budowniczego bazyliki watykańskiej. Nic też nie przemawia za tem, żeby księgi św. uważać za źródła prawd, objawionych z nieba dla całej ludzkości, bo badania historyczno-krytyczne nad początkiem religii w ogóle, a religii izraelskiej i chrześcijańskiej w szczególności każą przyznać przy powstawaniu i rozwoju religii główny udział ludziom, zwłaszcza mężom o wyższym i żywszym nastroju religijnym. Objawienie według Loisy'ego — to nie wkroczenie Boga z zewnątrz ze swem słowem czy nauką gotową; objawienie iść się w głębi dusz pracowitym wysiłkiem myśli, polegającym na tem, że człowiek zdaje sobie sprawę coraz doskonalej z działania Bożego na duszę.

O osobie Jezusa Chrystusa, Jego nauce i dziele wygłasza Loisy teorye tak przykre dla ucha i uczucia chrześcijańskiego, że nie podobna przy nich długo się zatrzymywać. Wystarczy wspomnieć, że Loisy nie uznaje Jezusa Chrystusa za Syna Bożego w prawdzi-



wem tego słowa znaczeniu, a urząd Jego nauczycielski sprowadza do głoszenia bliskiego przyjścia królestwa Bożego, królestwa sprawiedliwości i miłości, do którego się wchodzi drogą pokuty i wewnętrznego odnowienia. Aby przygotować lud na przyjście tego królestwa, w którym sam miał być władcą, wybrał Chrystus kilku mężów niewykształconych, a nazwał ich apostołami. Ponieważ jednak swoim wystąpieniem wszczął wielki ruch wśród ludności, zwrócił na siebie niechętnie oko władzy, która mu śmierć zgótowała. Sprawa jednak Chrystusa nie upadła, bo uczniowie pod wpływem nadziei królestwa mesyańskiego uwierzyli, że im się Mistrz w kilka dni po swej śmierci ukazał i zaczęli głosić Go jako Mesyasza, Syna Bożego i Zbawiciela; a nawet niektórzy zaczęli uważać Go za Boga i cześć mu Boską oddawać. I dziwić się temu nie trzeba, gdy się zważy, że nie było innego człowieka, w którymby się Bóg wyraźniej objawił niż w Jezusie Chrystusie.

Jeżeli Loisy posuwa się tak daleko, że przeczy podstawowemu dogmatowi chrześcijaństwa, jakim jest bóstwo Jezusa Chrystusa, to oczywiście próżnobyśmy szukali u niego pojmowania innych dogmatów w znaczeniu przez chrześcijan przyjętem. Uznając objawienie za akt świadomości o naszym stosunku do Boga, tłumaczy dalej Loisy, że dogmaty biorą początek z onych formuł, w które człowiek ujmuje swe doświadczenia religijne, pchany tą wrodzoną dążnością umysłu, by wrażenia prze-



rabiać na myśli. Jak zaś doświadczenia religijne mogą się zmieniać, posiadać większy lub mniejszy stopień żywotności, tak też i ich formuły dogmatyczne mogą i powinny ulegać zmianie.

Stосуje się zaś ta uwaga tak do formuł dogmatycznych innych religii, jak i do religii chrześcijańskiej, co potwierdza zdaniem Loisy'ego historia. Bezstronny bowiem krytyk ewangelii musi przyznać, że Pan Jezus nie wypowiedział żadnego dogmatycznego twierdzenia, ani bezpośrednio nie założył Kościoła, i nie ustanowił Sakramentów. Chrystus swą nauką o bliskim królestwie mesyańskim zapoczątkował tylko wielki ruch religijny, który wzmógł się jeszcze więcej po Jego śmierci, a owocem tego ruchu były w wierze pierwszych chrześcijan dogmaty religijne jako symbole przeważnie obrazowe i przenośne wrażeń przez osobę Chrystusa wywołanych. Krytyk może bez wielkiej trudności wskazać, jak, kiedy i gdzie te dogmaty się rodziły i rozwijały. Jeżeli Kościół mówi o dogmatach chrześcijańskich jako o prawdach, co gotowe spadły z nieba przez usta Chrystusa i Apostołów, to stoi w sprzeczności z wynikami badań historycznych i próżno zasłania się darem nieomylności, którego nie posiada.

Kto odrzuca natchnienie Pisma św., bóstwo Jezusa Chrystusa, powagę nieomylnego Kościoła, tego można już słusznie posądzać o brak wiary w Boga osobowego. Jakoż w ostatnich

zwłaszcza pracach, wydanych po encyklice Pascendi, skłania się Loisy zbyt wyraźnie do agnostycyzmu w kwestyi istnienia Boga i do panteizmu.

Podczas gdy Loisy w swych wywodach powołuje się w pierwszym rzędzie na wyższą krytykę biblijną, u innych przedstawicieli modernizmu np. u Ed. Le Roy lub Tyrrella wysuwa się na pierwszy plan modernizm filozoficzny. Dla poznania systemu Ed. de Roy wystarczy uwzględnić pokrótce jego pojmowanie prawdy, jego zapatrywanie na problem istnienia Boga i na istotę dogmatu.

Oddawna określano prawdę jako zgodność poznania z rzeczą poznawaną i przyjmowano, że prawda jest niezmienna, zawsze ta sama; inaczej mniema wielu nowszych, odkąd w miejsce przedmiotu postawiono podmiot jako czynnik decydujący o tem, co prawdziwe. Należą tutaj i moderniści, a w pierwszym rzędzie Ed. Le Roy. Prawda, według niego, nie jest stała, niezmienna i wieczna, jak mówią filozofowie scholastyczni, lecz zmienną jak życie, które jest jej probierzem. Cokolwiek bowiem okazuje ciągłą żywotność, to jest prawdziwe, i dlatego, jeżeli chodzi o uznanie czegoś za prawdę, należy zwracać uwagę na owoce i skutki. Jeżeli jakaś teoria dobre owoce wydaje, to znak, że jest prawdziwa, w przeciwnym razie fałszywa. To pragmatyczne (πραγμα = działanie, skutek) czyli praktyczne pojmowanie prawdy stara się Le Roy zastosować i do prawd wiary.

W tym celu usiłuje przedewszystkiem obalić dotychczasowe pojmowanie, a na jego miejsce postawić nowe, „więcej dostosowane do umysłowości współczesnych uczonych“. I tak w kwestyi istnienia Boga krytykuje wszystkie dowody, przytaczane dotąd na istnienie Boga przez filozofów katolickich, a natomiast jako pewniejszą drogę prowadzącą do Boga, podaje osobiste każdego doświadczenie. My wszyscy — powiada — czujemy i słyszymy w głębi serc naszych jakiś głos, nawołujący nas do coraz wyższej doskonałości. Ten zaś głos zda się pochodzić od kogoś czy czegoś, co jest w nas i poza nami: w nas, gdyż w duszy czujemy one parcie ku lepszemu, poza nami, gdyż stoimy wobec ideału nieskończonej doskonałości. Otóż słyszeć ten głos i iść za nim w działaniu, to Boga samego doświadczać i nabywać o Nim takiej pewności, jakiej nie może dać żadne dowodzenie rozumowe. Podobnie w kwestyi dogmatu radzi Le Roy porzucić dotychczasowe stanowisko spekulatywne, a stanąć na stanowisku praktycznem. Jeżeli bowiem upierać się będziemy przy znaczeniu rozumowem dogmatów, t. j. pojmowanych jako twierdzenia, nie zdołamy nigdy rozwiązać nasuwających się trudności; raczej więc brać je trzeba w znaczeniu praktycznem, tj. jako prawidła działania, nie jako prawidła wierzenia. Pogląd swój wyjaśnia bliżej Le Roy na przykładzie trzech dogmatów: Bóg jest osobowy, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus jest obecny w Sa-

kramencie ołtarza. We wszystkich tych dogmatach nie należy dopatrywać się pozytywnego stwierdzenia rzeczywistości, bo dotychczasowe na to dowody nie zdołają przekonać zwolenników nowszej metody filozoficznej, lecz należy one dogmaty uważać za przepisy, określające sposób wewnętrznego i zewnętrznego zachowania się człowieka wobec nadnaturalnej rzeczywistości. I tak np. dogmat: Bóg jest osobowy — nie jest twierdzeniem orzekającym, że Bóg jest osobą, tj. istotą od świata oddzielną, rozumną i wolną, istniejącą jako całość dla siebie, lecz przepisem praktycznym, mającym na celu unormowanie postępowania: w stosunkach z Bogiem zachowuj się tak, jak się zachowujesz w stosunkach z osobą ludzką. Podobnie dogmat zmartwychwstania Jezusa Chrystusa nie jest stwierdzeniem faktu zmartwychwstania, bo na takie cudowne zdarzenie ponownego połączenia się po śmierci duszy z ciałem filozofia nowsza nigdy się nie zgodzi, lecz jest przede wszystkim przepisem praktycznym tej treści: bądź w takim stosunku do Jezusa Chrystusa, w jakim byłbyś wobec jego śmierci lub jesteś wobec kogoś współczesnego. Także i dogmat o obecności Jezusa w Eucharystyi ma przede wszystkim praktyczne znaczenie, streszczające się w tem, że wobec hostyi konsekrowanej należy się zachować z takim usposobieniem, z jakim należałoby się zachować wobec Jezusa w postaci widzialnej. W świetle tych przykładów można też

rozstrzygnąć i ogólniejsze zagadnienie, w jakim znaczeniu trzeba przyznać dogmatom niezmiennosc, a w jakim zmienność. Są niezmiennie, o ile tę samą zawsze dążność, ten sam kierunek wyznaczają naszej działalności; są podległe rozwojowi, o ile sposób wyjaśniania formuł dogmatycznych zmienia się ustawicznie stosownie do różnych teorii, różnych czasów i ludzi.

Jeżeli jednym rzutem oka obejmiemy system Ed. Le Roy, to nie trudno dopatrzyć się w nim wszystkich trzech zasad modernistycznych, o których mówi encyklika. Jest tam agnostycyzm, skoro dowodom rozumowym na istnienie Boga nie przyznaje wartości; jest immanentyzm, skoro jako drogę, po której jedynie wznieść się można do Boga, wskazuje działanie wewnętrzne, doświadczenie życiowe; jest wreszcie i ewolucjonizm, skoro każe zerwać z dotychczasowem znaczeniem dogmatów, a zastąpić je nowem, bardzo odmiennem od dawnego.

Tym samym zasadom agnostycyzmu, immanentyzmu i ewolucjonizmu religijnego hołdował i najwybitniejszy z modernistów angielskich Tyrrell. I on bowiem przeczy, by można drogą rozumowych dowodów wznieść się do poznania Boga, a natomiast przyjmuje pewien zmysł religijny, który się różni od zmysłu naukowego, estetycznego i moralnego, a który umożliwia nam przeczucie i odczucie bóstwa, zwane przez Tyrrella intuicyą. To „czucie“ Boga początkowo niejasne i niedosko-

nałe, stopniowo doskonali się w objawieniu, przez które rozumieć należy pewne wzruszenie, pewne uczuciowe dotknięcie serca, pochodzące od Boga i dające nam, nie poznanie jakiejś prawdy wiary, ale jej wewnętrzne doświadczenie. Jako naturalna reakcja po owem nadprzyrodzonym poruszeniu serca następuje *praca* rozumu, polegająca na przyoblekaniu w pojęcia i sądy onych uczuć i wrażeń religijnych.

Tego rodzaju pracę rozumową jednostek starali się uzupełniać teologowie i drogą rozumowania z pierwotnych danych objawienia wyprowadzili cały system zdań i formuł, z których wiele zatwierdził Kościół i podał do wierzenia wiernym jako dogmaty. Ponieważ są to tylko symbole, które niedokładnie wyrażają treść doświadczenia religijnego, przeto nie można im przypisać bezwzględnej wartości i prawdy; w miarę nowych potrzeb życia religijnego powinny ulegać zmianie. Jeżeli np. mowa o najbliższej przyszłości, to dla niej, zdaniem Tyrrella, wskazaneby było „Credo, czyli wyznanie wiary, giętkie i żywe, zdolne odzwierciedlić potrzeby duchowe ogółu, potrzeby przeszłe postępowych, potrzeby przyszłe konserwatywnych“. Wprawdzie takim projektem przeciwny jest Kościół, ale trudno pójść za jego głosem, gdy inaczej mówi świadomość religijna, która jako głos samego Ducha św. jest i pozostanie najwyższą normą wiary.

Gdy się zna teorye przedstawicieli modernizmu we Francyi i Anglii, nie potrzeba zbyt



długo zatrzymywać się przy m o d e r n i Ź m i e w ł o s k i m, bo jest on tylko syntezą tamtych. I tak np. w kwestyi istnienia Boga autorzy Programu głoszą wyraźnie agnostycyzm i immanentyzm. Objawienie pojmują jako słowo Boże, co odzywa się w duszy i dla duszy, a jego treścią nie jest jakieś abstrakcyjne pojęcie bóstwa, lecz praktyczna wskazówka, żywa i konkretna siła, która popycha do czci Boga i spełnienia Jego woli. Co do Pisma św. przyjmują wnioski Loisy'ego. Podobne zapatrywanie, co Loisy, mają też na istotę i ewolucję dogmatów. Powiadają, że Chrystus głosił przedewszystkiem bliskie przyjście królestwa duchowego, do którego otwiera wejście czystość serca i pokuta. Dogmaty chrześcijańskie o Trójcy, bóstwie Jezusa Chrystusa, o Sakramentach itd., nie znajdują się w ewangeljach, lecz są to pojęcia, które sobie utworzyli nauczyciele w chrześcijańskiej społeczności pod wpływem własnego doświadczenia i obcowania z uczniami Chrystusa. Te pojęcia początkowo niepewne i niejasne, z czasem pod wpływem tych samych czynników rozwijały się i wydoskonalaly, a wogóle rozmaitym ulegały i ulegać musiały zmianom i reformom stosownie do rozmaitych warunków i potrzeb różnych czasów.

Z tego krótkiego przeglądu główniejszych teoryi modernistycznych wynika jeszcze wyraźniej, że trzeba przyznać słuszość nie Loisy'emu i autorom Programu, zarzucającym, że



Papież nie był należycie poinformowany o sprawie modernizmu, ale raczej Tyrrellowi, który odpowiadając na encyklikę, podniósł dokładność, z jaką odtworzono w niej idee modernistyczne.

### 8. Nazwa modernizmu.

Czy modernizm jest naprawdę czemś tak nowem i modnem, jak zdaje się wskazywać jego nazwa? Nic nowego pod słońcem — można i tutaj powiedzieć. Już św. Paweł przestrzegał przed modernizmem, kiedy pisał do Tymoteusza (I, 6, 20—21): „O Tymoteuszu, strzeż tego, coć powierzono, warując się niezbożnych nowości słów i odporności fałszywie nazwanej umiejętności, którą niektórzy obiecując odpadli od wiary“. Ilu było w ciągu wieków twórców herezyi, tylu — rzecz można — było już modernistów, bo wszyscy ci kacerze odrzucali jakąś dawną naukę i głosili nową, a zawsze pod pretekstem podawania czegoś odpowiedniejszego i lepszego. Wyznać jednak trzeba, że nigdy ta żądza nowości nie wystąpiła tak silnie i gwałtownie w imię wszystkich haseł nowoczesnych: wolności, oświaty, cywilizacji, kultury, nauki, postępu itp., jak w czasach ostatnich, że nigdy przedtem nie objęła tyle naraz dziedzin nauki i życia i nigdy może przedtem nie ogarnęła tyle osób duchownych i świeckich; dlatego słuszniej niż kiedyindziej otrzymała nazwę modernizmu, a dzisiejsi nowatorzy nazwę modernistów. Kto i kiedy po raz pierwszy użył tego wyrazu odnośnie do katolicyzmu

postępowego i jego zwolenników, dokładnie oznaczyć nie można. Loisy przypisuje autorstwo katolikom, natomiast niektórzy pisarze katoliccy twierdzą, że pierwsi moderniści włoscy zaczęli się sami tą nazwą przechwalać. Czy tak czy owak było, to w każdym razie trzeba powiedzieć, że nazwa „modernizm” bardzo dobrze się nadawała dla tego kierunku, o którym mówimy i niedziw, że szybko i powszechnie się przyjęła. Inne nazwy jak liberalny katolicyzm, loasyzm, ewolucjonizm już tak dobrze nie charakteryzują tego nowoczesnego kierunku religijnego, bo pierwszy jest właściwie tylko poprzednikiem modernizmu, drugi jest kierunkiem co prawda przywódcy modernistów, ale jednego tylko, trzeci oznacza główny punkt w nauce modernistów, ale nie jedyny; natomiast nazwa „modernizmu” najlepiej odpowiada temu kierunkowi, który za wszelką cenę, za cenę samej prawdy i moralności pożąda tego, co nowe, postępowe i modne.

### III.

## Źródła modernizmu.

Aby poznać modernizm dokładnie i gruntownie, trzeba koniecznie uwzględnić jeszcze jego źródła, przyczyny i wogóle sposób powstania. Można te źródła podzielić na zewnętrzne i wewnętrzne lub historyczne i psycho-

logiczne. Uwzględnimy jedne i drugie nieco bliżej, trzymając się wskazówek encykliki.

### 1. Źródła zewnętrzne.

Pod tym względem znajdujemy w encyklice krótką, ale dużo mówiącą wskazówkę w tych słowach: Na drogę (zniweczenia wszelkiej religii) wszedł najpierw błąd protestancki, kroczy nią modernizm, podąży niebawem ateizm“. Znaczy to innemi słowy, że źródła modernizmu tkwią w protestantyzmie. Modernizm ukazał się najpierw na gruncie protestanckim, skąd dopiero przeszczepiony został do Kościoła katolickiego tak, iż początek współczesnego modernizmu schodzi się z początkiem protestantyzmu. I rzeczywiście odkąd Luter postawił zasadę swobodnego badania i polegania w sprawach religii na własnem sumieniu i zdaniu, odtąd ujawnia się w protestantyzmie ruch do tłomaczenia religii czynnikami wewnętrznymi, podmiotowymi z wykluczeniem wszelkiej zewnętrznej powagi nauczycielskiej. Decydujący wpływ wywarli tutaj swemi teoryami bezpośrednio po Lutrze Melanchton, w czasach późniejszych i nam bliższych: Kant († 1804), Schleiermacher († 1834), Ritschl († 1889), August Sabatier († 1901) i A. Harnack.

Kant otrzymał od samych protestantów tytuł „filozofa protestantyzmu“ i słusznie, bo jego teoria poznania nosi tak samo charakter podmiotowy, jak nauka protestancka i przez to jedna do drugiej w sam raz przystaje. Według

Kanta, rozum teoretyczny do poznania tego, co jest poza światem zjawisk, wznieść się nie może; ten świat przystępny jest tylko rozumowi praktycznemu. Ponieważ mianowicie bez Boga nie możebneby było życie moralne i szczęśliwe, więc rozum praktyczny domaga się Jego istnienia. Na tym fundamencie budował dalej Schleiermacher z tą zmianą, że gdy Kant religijne zagadnienia przeniósł do dziedziny rozumu praktycznego, Schleiermacher wyznaczył im siedzibę w uczuciu. Tylko uczucia i czucia składają treść religii; wszystko inne jak dogmaty jest jej obce; wiara i wiedza — to dziedziny oddzielne. Teorye Kanta i Schleiermachera przyjął później i w jeden złożył system teologiczny Ritschl. Z jego nauki o sądach wartościowych, każących oceniać tezy religijne według znaczenia dla naszego życia, przegląda dość wyraźnie idea kantowska. Równocześnie jednak przyjmuje Ritschl wewnętrzne doświadczenie jako źródło wiary, a tem samem przyznaje także rację Schleiermacherowi. Mimo zarzutów, podniesionych przez Hegla, Feuerbacha, Hartmanna, Drewsa i innych przeciw temu kierunkowi teologii uczuciowej, nie stracił on dotąd dominującego stanowiska wśród protestantów, zwłaszcza, że miał we Francyi gorliwego obrońcę w osobie Augusta Sabatier'a, a w Niemczech dotąd ma w osobie Harnacka.

Ku tej nowej reformacyi zaczęło się zwracać i wielu uczonych katolickich i w ten sposób

dali początek modernizmowi. Wprawdzie nie wszyscy chcą się przyznać do tego bliskiego pokrewieństwa z protestantyzmem i wolą jako swych nauczycieli i poprzedników wymieniać św. Augustyna, św. Franciszka z Assyżu, Newmana, ale niestety fakta mówią inaczej.

Za poprzednika modernizmu dzisiejszego uchodzi — i słusznie — amerykańizm. Otóż w tym kierunku, domagającym się jak największej swobody osobistej, widnieją już dość wyraźnie wpływy protestanckie. Pod tym względem możemy przytoczyć zdanie i wybitnego teologa protestanckiego, wspomnianego już Augusta Sabatiera, który po dłuższej charakterystyce tego kierunku, określił go jako jedną z odmian neoprotestantyzmu, i wybitnego teologa katol. Jansensa, który pisał: Nauka, nazwana amerykańizmem, jest w gruncie rzeczy zasadą protestancką indywidualnego natchnienia, oddaną na usługi liberalizmu i saksońskich aspiracji, niezadowolonych z przewagi wpływu romańskiego i germańskiego.

Z amerykańizmem w najbliższym związku rzeczowym i historycznym pozostają nowe systemy filozofii religijnej i apologetyki, jakie zwłaszcza we Francyi zaczęły się ukazywać. I tu główną rolę odegrali filozofowie i teolodzy protestanczy a przede wszystkim Kant. W historii filozofii stanowi wystąpienie Kanta chwilę przełomową, a wpływ jego, wpływ poważny trwa dotąd.

Oślepieni tą powagą Kanta, niektórzy

z katolików zaczęli w myśl jego wywodów zalecać nowe metody obrony wiary; inni poszli jeszcze dalej, bo już nie metody, ale rzeczy samej stali się obrońcami. Zdaniem ich Kant raz na zawsze położył kres wszelkim rozumowaniom i ich wartości; jeżeli jeszcze ma być mowa o religii, to ją trzeba inaczej bronić i inaczej tłumaczyć, niż dotąd. Stąd agnostycyzm i immanentyzm; agnostycyzm, który odmawia rozumowi możliwości poznania rzeczy nadzmysłowych, a więc Boga; immanentyzm, który jest następstwem agnostycyzmu. Jeżeli człowiek nie może drogą rozumu wznieść się do poznania Boga, to trzeba i religię, której przedmiotem jest Bóg, inaczej pojmować, tj. nie jako stosunek wynikający z poznania zależności stworzenia od Stwórcy, lecz jako uczucie wypływające z potrzeby Bóstwa, z tęsknoty za Bogiem. W myśl zasad agnostycyzmu i immanentyzmu, zaczęto powoli i całą teologię przekształcać, albo dokładniej mówiąc — zamiast św. Tomasza i Scholastyków, uwzględniać więcej Schleiermachera, Ritschla, Harnacka i ich uczniów.

Zasady Kanta i Kantystów nie pozostały także bez wpływu na pojmowanie historii i jej wykład zarówno u protestantów jak i katolików. Stosując więc zasadę agnostycyzmu do opowiadań historycznych, uznano za prawdziwe tylko te, których treść nie przekracza sfery doświadczalnej; inne, mówiące o osobach, słowach czy czynach nadzwyczajnych, kazano

poddać szczegółowej analizie, aby wyróżnić to, co stanowi prawdziwą istotę rzeczy, od tego, co jest owocem stopniowego rozwoju pierwotnego zdarzenia. Tym sposobem punkt wyjścia agnostyczny doprowadził do ewolucyjnego pojmowania dziejów, które tem szybsze znalazło przyjęcie w historyi i krytyce historycznej, że już wszechwładnie panowało w dziedzinie nauk przyrodniczych. Zastosowanie tej ewolucyi do historyi Kościoła i dogmatów chrześcijańskich, jakie zwłaszcza zrobił Loisy — to już najradykałniejszy wniosek, podkopujący wartość bezwzględną dogmatów i boski charakter Chrystusa.

Agnostycyzm, immanentyzm, ewolucjonizm to idee na gruncie filozofii kantowskiej wyrosłe, a że wspólne są protestantom i modernizmowi, więc o bliskim pokrewieństwie tych dwóch kierunków wątpić nie można.

Potwierdzeniem tego wniosku mogą być liczne zdania i myśli w dziełach modernistów jakby żywcem wzięte z dzieł protestanckich, a zarazem wzajemne pochwały osób, wspólne narady, wspólne ataki na pisarzy katolickich. Stwierdzono np., że modernizm Loisy'ego datuje się głównie od przeczytania książki Aug. Sabatiera, w której tenże głosi religię bez dogmatu. (*Esquisse d'une philos. de la religion*, Paris, 1897.) Stwierdzono, że dzieła Loisy'ego, które dostarczyły najwięcej tez do syllabusa, są powtórzeniem błędów protestantów liberalnych: Jülichera, Weissa, Meyera, Wrede'go.



Harnacka i innych. Prot. Journal de Genève pisał (1908): że idee Loisy'ego nie są niczem nowem, bo prawie wszystkie zaczerpnięte są z niemieckiej egzegezy protestanckiej. Największe pochwały spotykały Loisy'ego zawsze od protestantów liberalnych, że wspomnę np. Pawła Sabatiera, osławionego autora życia św. Franciszka, który w ostatniej swej broszurce o modernistach (1909) Loisy'emu i innym przyznaje rację i zachęca ich do wytrwania w walce z Papieżem.

O modernistach włoskich: Murrim, Fogazzarze pisał protestant Ugo Janni, że to zagorzali protestanci: uczniowie Aug. Sabatier'a i Harnacka. Na potwierdzenie możemy z naszej strony dodać, że np. Murri w swem największem dziele Battaglie d'oggi (Walki dzisiejsze) wychwala ogromnie odczyty Harnacka o istocie chrześcijaństwa. Minocchi znowu całą wiedzę do swych studyów biblijnych czerpał z niemieckich biblistów protestanckich.

Co się tyczy autorów „Programu“, to angikański teolog Campbell, przytoczywszy dłuższy wyjątek, stwierdza, że głoszą tę samą religię Ducha św. bez dogmatu, jaką głosił już Schleiermacher, A. Sabatier i liberalny protestantyzm.

Wielbiciele Tyrrella zwykli go przyrównywać do Newmana, na co ostatecznie możnaby się zgodzić, ale z tym koniecznym dodatkiem: Newmana - - protestanta, bo od czasu nawrócenia drogi obu tak bardzo się rozchodzą, że ich razem stawiać nie wolno. Newman został

ozdobą i chlubą Kościoła, Tyrrell stał się na nowo protestantem czy też modernistą.

Wobec tych danych dziwić się nie można, że wielu określa wprost modernizm jako nową reformację, nowy protestantyzm albo jeszcze bliżej jako liberalny protestantyzm, jako herezję kantowską. Sam Ojciec św. jeszcze przed wydaniem encykliki powiedział do jednego redaktora francuskiego: Kantyzm — to herezya nowożytna. Podobne zapatrywanie wypowiedziało wielu innych i to nie tylko z kół katolickich, ale i protestanckich. Dodajmy, że niektórzy moderniści np. autorzy Programu sami wyraźnie uznali swoim mistrzem Kanta, a za rzecz pewną przyjąć musimy, że modernizm i liberalny protestantyzm — to bracia, a duszą o b u jest kantyzm.

Lecz jakże się to stało — zapyta ktoś — że protestantyzm liberalny spotkał się z takim wzięciem i przychylnem przyjęciem u niektórych uczonych katolickich? Odpowiedzią na to będzie ustęp następny.

## 2. Źródła wewnętrzne.

Nie ulega wątpliwości, że wielu uczonych katolickich zwracało się do autorów i dzieł protestanckich ze szlachetnych pobudek, żeby korzystać z wyników ich badań, żeby skuteczniej bronić wiary i Kościoła przed nieuzasadnionymi zarzutami, żeby torować drogę do wzajemnego porozumienia. Niestety nie wszyscy umieli zachować właściwą miarę, bo

zamiast niekatolików pociągnąć do obozu katolickiego, oni sami poszli do obozu wrogiego. Zdaniem Ojca św. odegrały tu główną rolę: niewczesna ciekawość, pycha i nieznajomość zdrowej filozofii.

Pierwszy zaraz bunt przeciw Bogu wyrósł na gruncie pychy i niewczesnej ciekawości, jaką rozniecił szatan w pierwszych rodzicach sioły: Będziecie jako bogowie, znający dobre i złe. Odtąd wszyscy buntownicy mieli z tych źródeł czerpać swój opór i upór. I moderniści nie stanowią wyjątku: owszem, jak widać z ich słów i postępowania, oni najlepiej rzekomo wiedzą, co dla dobra Kościoła jest potrzebne, oni też jedynie zasługują na to, by ich słuchano. „Ciekawość — czytamy w encyklice — jeżeli się jej roztropnie niepowściąga, sama jedna wystarcza do wyjaśnienia wszelkich błędów. Dlatego pisał słusznie Grzegorz XVI: Ubolewać należy bardzo nad temi zboczeniami, do jakich dojść może rozum ludzki, gdy ktoś pożąda nowych rzeczy i wbrew przestrodze Apostoła, chciałby więcej rozumieć niż potrzeba rozumieć, a zbyt ufać sobie, mniema, że prawdy powinien szukać poza Kościołem katolickim. Jeszcze więcej do zaślepienia rozumu i wprowadzenia go w błąd przyczynia się pycha, która w teoryi modernizmu jest jakby u siebie, bo znajduje tam, w którąkolwiek stronę się zwróci, pokarm dla siebie i wszelkie możliwe przybiera w niej postacie. Pycha to sprawia, że nazbyt śmiało uważają się za normę dla wszystkiego

i za taką chcą uchodzić. Pycha to sprawia, że chełpią się i przechwalają, jakoby oni tylko posiadali mądrość i nadęci mówią: nie jesteśmy jako inni ludzie, a požądając, żeby ich z drugimi nie porównywano, przyjmują każdą nowość choćby najniedorzeczniejszą, albo ją sami wymyślają. Pycha to sprawia, że niechęć nikomu podlegać i żądają, aby władza pogodziła się z wolnością. Pycha to sprawia, że zapominając o sobie samych, myślą jedynie o poprawie drugich, a nie mają przytem żadnego szacunku dla władzy, choćby to była władza najwyższa. Niema zaiste krótszej i łatwiejszej drogi do modernizmu jak pycha“.

Jakkolwiek twardą wydawać się może ta mowa Ojca chrześcijaństwa i taką wydała się niejednym, to jednak trudno coś powiedzieć na obronę modernistów, gdy się zważy ich naukę, ich postępowanie przed i po encyklice, ich krytyki, ich upór i zaciętość iście sekciarską<sup>1)</sup>.

Trzecią, może najważniejszą przyczyną modernizmu, jest nieznanomość filozofii zdrowej — mówiąc dokładniej — filozofii scholastycznej. Tej nieznanomości trzeba już w znacznej mierze przypisać powstanie pierwszej wielkiej „reformacji“ XVI wieku. Jak bowiem wykazują nowsze studia nad Lutrem, zwłaszcza Deniflego, nie posiadał on znajomości

---

<sup>1)</sup> Por. jeszcze encyklikę Boromeuszową, zwłaszcza część jej drugą, gdzie Ojciec św. prawdziwego reformatora, jakim był św. Karol Borom. przeciwstawia pysze i lekkomyślności fałszywych reformatorów, jakimi byli niegdyś protestanci, a dziś są moderniści.

filozofii scholastycznej z jej okresu złotego, przeciwnie wychowany był i przepojony t. zw. nominalizmem. Pogląd ten odmawiał wartości przedmiotowej naszym pojęciom (przyjmował tylko wyrazy wspólne — nomina — na oznaczenie różnych jednostek) i dla tego nadawał się bardzo do postawienia systemu religijnego o charakterze podmiotowym. Nad udoskonaleniem i uzasadnieniem tego systemu pracowali dalej filozofowie i teologowie protestanccy; zdołali tak zaimponować nie tylko innym protestantom, ale i niektórym katolikom, że ci ostatni odwrócili się z czasem zupełnie od filozofii Ojców i scholastyków, a zabrali się na seryo do godzenia wiary katolickiej z filozofią nowszą — nie bacząc, że to w wielu i zasadniczych punktach godzenie ognia z wodą. „Wszyscy bowiem moderniści - - słowa encykliki — którzy chcą jako mistrzowie występować i za mistrzów w Kościele uchodzić, wysławiają pod niebiosa filozofię nowszą a gardzą scholastyczną; przyznają się zaś do nowszej, uwiedzeni jej zwodniczym pozorem dlatego, że drugiej zupełnie nie znając, nie mieli żadnego sposobu do usunięcia zamieszania pojęć i do odparcia sofizmatów. Z zaślubin zaś fałszywej filozofii z wiarą wyłonił się ich system, który roi się od licznych i wielkich błędów“. O prawdzie pierwszej części ostatniego zdania mieliśmy się sposobność przekonać w ciągu wykładu nauk modernistycznych; o prawdzie drugiej części przekonamy

się z następnych uwag, wykazujących, że modernizm uzasadnić i obronić się nie da.

#### IV.

### Ocena modernizmu.

Modernizm mimo pięknie brzmiącej nazwy spotkał się z potępieniem Piusa X i to z potępieniem surowem i stanowczem. Oczywiście chodzi tu o modernizm religijny w znaczeniu przez encyklikę podanem. O słuszności wyroku papieskiego przekonać może już sam wykład nauk modernistycznych, przekonać może to, cośmy powiedzieli o źródłach modernizmu, zwłaszcza zewnętrznych. Nie mógł przecież Papież, świadom przykazania apostołskiego: strzeż depozytu wiary, patrzeć obojętnym wzrokiem na szerzenie się protestantyzmu w łonie Kościoła katolickiego i to protestantyzmu liberalnego, który sami protestanci, lepiej myślący i rozumiejący znaczenie wiary i religii, odrzucają i potępiają. „I my ewangelicy — pisała n. p. „Ewang. Kirchenzeitung“ na wiele punktów encykliki zgodzić się możemy, gdyż skierowana jest głównie przeciw nowszym poglądom na świat mniej lub więcej niechrześcijańskim, które tutaj objęte są nazwą modernizmu, a które i my zwalczać musimy“. Lecz pomijając nawet kwestyę źródeł, a biorąc na uwagę rzecz samą czyli treść systemu modernistycznego, musimy uznać wyrok papieski za najśluszniejszy ze stanowiska zarówno wiary jak i wiedzy.

### 1. **Modernizm w świetle wiary.**

„Obejmując jednym rzutem oka system modernistyczny, możemy go określić jako stek wszystkich herezyi“. Takie słowa wypisał sam Papież o modernizmie w swej encyklice. I nie tylko osądził modernizm jako herezyę nad herezye, ale nadto podał racye swego wyroku, które dadzą się w krótkości tak przedstawić. Modernizm jest herezyą, gdyż zarówno jego główne zasady (agnostycyzm, immanentyzm i ewolucjonizm religijny) jak i główne punkta nauki, na wspomnianych zasadach oparte, stoją w sprzeczności z nauką Kościoła i zostały już przezeń potępione. Modernizm jest herezyą nad herezye, gdyż występuje nie tylko przeciw temu lub innemu dogmatowi, lecz przeciw wszystkim, nie tylko przeciw prawdom religii objawionej, ale i naturalnej, nie tylko przeciw Kościołowi i Papieżowi, ale i przeciw Chrystusowi i Bogu samemu. Los von Rom, los von Christus, los von Gott — oto modernizm uważany w swej całej treści i następstwach. „Zaiste — pisze Papież w swej encyklice — gdyby ktoś postanowił był sobie zestawić treść i zebrać niejako esencję wszystkich błędów przeciwko wierze, ile ich było, nie mógłby dokonać tego lepiej, jak zrobili moderniści. Co więcej, ci o tyle poszli dalej, że usiłują zniszczyć nie tylko religię katolicką, ale wszelką wogóle religię“.

O zasadniczej różnicy istniejącej między nauką modernistyczną a katolicką możemy się



łatwo przekonać z prostego zestawienia jednej z drugą. Weźmy przedewszystkiem na uwagę naukę o wierze w ogóle. Co znaczy wierzyć? Według katechizmu katolickiego wierzyć znaczy uznawać za prawdę co Bóg objawił i dla tego, że objawił. Według katechizmu modernistów wierzyć: to odczuwać w duszy coś tajemniczego, łgnąć sercem i uczuciem do tego, co Boskie, co niepoznawalne, doznawać poruszeń i dotknięć Bożych. Gdy więc katechizm katolicki uważa wiarę za akt rozumu, nie wykluczając woli, modernizm wyznacza jej siedzibę w sercu i uważa za uczucie szczególniejszego rodzaju. Gdy katechizm katolicki jako przedmiot wiary podaje to, co Bóg objawił, a rozumie przez to pewne prawdy szczegółowe, które krótko zebrane są w Składzie apostoelskim, według modernizmu przedmiotem wiary są wewnętrzne poruszenia uczucia religijnego, które początkowo bywają bardzo nieokreślone i dopiero powoli pod wpływem pracy „żywotnej“ stają się coraz więcej doskonałe, tak iż dadzą się ująć w formuły religijne zwane dogmatami. Gdy katechizm katolicki jako motyw i pobudkę wiary podaje powagę Boga objawiającego, który jako wszytkowiedzący, nieomylny i najświętszy ani zbłądzić ani w błąd wprowadzić nie może, katechizm modernistyczny podaje za pobudkę wiary doświadczenie osobiste czyli powagę własnego „ja“, własnych aspiracyi, własnych potrzeb i korzyści.

Te same różnice istnieją przy nauce poszczególnych artykułów wiary i prawd pokrewnych, a uwydatnione zostały dosadnie w potępionych 65 tezach syllabusa, jako niezgodnych z nauką katolicką, o powadze urzędu nauczycielskiego, o Piśmie św., o objawieniu, o Chrystusie, o Sakramentach, o Kościele. Gdy n. p. według nauki katolickiej do Kościoła należy wykład ksiąg św., którego się mają trzymać i uczeni, według modernistów „wykładu kościelnego ksiąg św. nie ma się wprawdzie lekceważyć, wszakże powinien on podlegać dokładniejszemu ocenianiu i sprostowaniu przez egzegetów” (teza 2). Gdy według nauki Kościoła Bóg jest autorem Pisma św., według modernistów „ci, co tak wierzą, zdradzają zbyt wielką łatwowierność i nieuctwo” (teza 9). Gdy według nauki Kościoła objawienie jest faktem historycznym i zewnętrznym w myśl słów św. Pawła, „że Bóg wielu sposobami mówiący przez patryarchów i proroków, nakoniec mówił przez Syna swego”, według modernistów objawienie nie mogło być czem innem, jak tylko nabytą przez człowieka świadomością o swoim do Boga stosunku” (teza 20). Gdy dogmaty w pojmowaniu katolickiem są prawdami przez Boga objawionemi, o czem Kościół poręcza swą powagą, według modernistów „dogmaty, które Kościół podaje, nie są prawdami z nieba zesłanemi, lecz są wynikiem pewnego tłumaczenia faktów religijnych, które duch ludzki zdobył znużoną pracą” (teza 22).

Gdy według nauki katolickiej opartej przede wszystkim na ewangelii, Jezus Chrystus to Bóg prawdziwy i człowiek prawdziwy, jednorodzony Syn Ojca niebieskiego, który dla nas i dla naszego zbawienia przyjął za sprawą Ducha św. naturę ludzką, narodził się z Maryi Panny, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił na niebiosy i siedzi na prawicy Ojca; według modernistów Bóstwo Jezusa Chrystusa nie da się udowodnić z ewangelii; miano „Syn Boży” oznacza tylko tyle, co Mesjasz; Chrystus nie zawsze posiadał świadomość swej godności mesyanicznej; Jego zmartwychwstanie nie jest właściwie faktem historycznym, lecz faktem należącym wyłącznie do dziedziny nadprzyrodzonej, który ani nie został udowodniony ani udowodnić się nie da; nauka o śmierci przeblaganej Chrystusa nie jest nauką ewangelii, lecz św. Pawła i t. p. (tezy 27—38). Gdy według nauki katolickiej Sakramenty są znakami widzialnymi, sprawującymi z ustanowienia Chrystusa łaskę niewidzialną; według modernistów „sakramenty stąd wzięły początek, że Apostołowie i ich następcy tłumaczyli myśl jakąś i zamiar Chrystusa pod wpływem pewnych okoliczności i wypadków” (teza 40); a co się tyczy działalności Sakramentów, to według modernistów „zmierzają one jedynie do tego, aby przypominały człowiekowi obecność Stwórcy zawsze dobroczynną” (teza 41). Gdy według nauki katolickiej Kościół zostający pod

naczelnem zwierzchnictwem Papieża jako następcy św. Piotra, jest pochodzenia Chrystusowego — według modernistów „obcą była Chrystusowi myśl ustanowienia Kościoła jako społeczności, mającej trwać na ziemi przez długi szereg wieków; raczej według mniemania Chrystusa miało przyjść już w najbliższym czasie królestwo niebieskie wraz z końcem świata“ (teza 52), a Szymon Piotr nie domyślał się nawet nigdy, że Chrystus zlecił mu prymat w Kościele“ (teza 55). Gdy według nauki Kościoła prawdy wiary zawsze tak rozumiano jak dzisiaj — według modernistów „główne artykuły Składu Apostolskiego nie miały dla pierwszych chrześcijan tego samego znaczenia, jakie mają dla chrześcijan nowych czasów“ (teza 62).

Z uwag dotychczasowych wynika aż nadto widocznie, że modernizm jest systemem niezgodnym z nauką Kościoła katolickiego — nie-stety wynika jeszcze coś gorszego, a mianowicie, że jest systemem antykościelnym, anty-chrześcijańskim i antyreligijnym. Bo i cóż z tego, że mówi o wierze, kiedy dawnemu jej określeniu zupełnie inne podsuwa znaczenie; cóż z tego, że mówi o Kościele, kiedy pojmuje go inaczej niż katolicy; cóż z tego, że mówi o Chrystusie, kiedy dodaje, że nauka Kościoła i historia każe w Nim uznawać tylko zwykłego człowieka; cóż z tego, że mówi o Bogu, kiedy ten Bóg to nie Stwórca i Pan nieba i ziemi, ale „Niepoznawalne“, co jest raczej naszą kreacją, w nas i zależnie od nas istniejącą.

Któż nie przyzna, że taka metoda, przypominająca Nietzschego „Umwertung aller Werte“ (odwracanie wszelkiej wartości), przypomina też głoszony przezeń powszechny anarchizm i nihilizm, który w dziedzinie religijnej nosi nazwę panteizmu i egoteizmu (tj. ubóstwiania wszystkiego a przede wszystkim siebie) lub ateizmu i antyteizmu (tj. nieuznawania Boga osobowego, które częstokroć przechodzi w bluźnierczą nienawiść i walkę z Bogiem). Zwrócił też uwagę na te smutne konsekwencje sam Ojciec św. i w swej encyklice Pascendi, gdzie wykazuje, że modernizm prostą drogą wiedzie do panteizmu i ateizmu, a także w swej encyklice Boromeuszowej, gdzie tak charakteryzuje drogi i cele modernistów: „Chcą oni spowodować powszechną apostazję od wiary i karności Kościoła, apostazję o tyle gorszą od owej, która zagrażała w czasach Karola (Boromeusza), o ile podstępniej ukrywa się i rozszerza w samych prawie żyłach Kościoła, im subtelniej także wysnuwa się z założeń niedorzecznych ostateczne konsekwencje“. Do takich modernistów, którzy nie cofają się przed ostatecznymi konsekwencjami swych teorii, należą przede wszystkim ci, którzy już to dobrowolnie już to wyrokiem władzy znalazłszy się poza Kościołem, stanęli w szeregach niedowiarków i bezwyznaniowców, aby razem z nimi napadać na wszystko, co ma jakikolwiek związek z wiarą, zwłaszcza katolicką; należą dalej ci,

co za apostatów lub ateuszków uchodzić nie chcą, ale mają więcej sympatyj dla niewierzących niż wierzących i otwiercie się z nimi bratają; religijne narady odbywają z niedowiarakami protestanckimi, żydowskimi i masonskimi, jak np. na ostatnim kongresie wolnych chrześcijan w Berlinie (w sierpniu 1910); należą w końcu ci, którzy skrzętnie unikają w pracach naukowych i historycznych wzmianki o Bogu, a problemy dotyczące istnienia czy istoty tego Boga, usiłują rozwiązać w sposób zupełnie niezgodny z pojmowaniem teistycznym. Podstawową prawdą teizmu była, jest i będzie prawda o istnieniu osobowego Boga, różnego od świata; tymczasem niektórzy moderniści wprost zwalczają tę prawdę, a bronią panteizmu. Jeden n. p. z modernistów francuskich, Hebert, dał wyraz niedwuznaczny swemu zapatrywaniu panteistycznemu, występując z propozycją, żeby zamiast słowa Dieu (Bóg), używać raczej il Divin (pierwiastek Boży). Podobnego zapatrywania jest Loisy, który w ostatnich zwłaszcza dziełach rozwiązuje problem osobowości Boga w ten sposób: że wiara poleca wprowadzić teizm, ale rozum skłania się do panteizmu. Także teoria Ed. Le Roy'a — choć on sam ma się za wierzącego — jest ateistyczna, względnie panteistyczna, bo odrzuca odrębność Boga od świata, co równa się zaprzeczeniu osobowości Bożej czyli zaprzeczeniu podstawowej prawdy teizmu. I dziwić się tylko trzeba pewnej naiwności, z jaką tenże autor zaprze-

czywszy osobowości Bożej, każe mimo to odnosić się do Boga jako do osoby. Jakiż bowiem cel a nawet sens może mieć spełnienie tego rozkazu, gdy rzeczywistość jest inna, gdy naprawdę Bóg nie jest osobą?

Co się tyczy innych modernistów, to przeważnie zwykli oni z pewnem oburzeniem protestować przeciw podsuwaniu im dążeń ateistycznych; atoli nie bardzo można na tych protestach polegać, gdy się zważy, że nieraz w tych samych dziełach głoszą teorie, które protestom kłam zadają. Tak n. p. autorzy Programu zżymają się na zarzut ateizmu, ale cóż z tego, gdy w tej samej pracy stają otwarcie po stronie Kanta i wraz z nim odmawiają wartości dewotom na istnienie Boga, a tem samem podają tę prawdę w wątpliwanie; od tego krok tylko jeden do zupełnego zaprzeczenia Boga.

Innym, prawdziwie klasycznym przykładem w tym względzie pozostanie praca Tyrrella pod tyt. *Medievalism* (Średniowieczność), będąca obszerniejszą odpowiedzią na encyklikę *Ascendi* i na list wielkopostny (1918 — o modlitwie) kard. Merciera, prymasa belgijskiego. Podczas gdy rezultat wywodów papieża a za nim kardynała streszcza się w tem, że modernizm nie da się pogodzić z katolicyzmem i chrześcijaństwem, a nawet z religią wogóle, Tyrrell usiłuje dowieść w swej replice, że jest i bardzo gorliwym modernistą i zarazem bardzo gorliwym katolikiem rzym-



skim. I jakże wypadło to dowodzenie? Powiodło się ono w zupełności Tyrrellowi, ale tylko co do I. części, w której twierdzi, że jest gorliwym modernistą; co do II. bowiem, to chyba nazwał się Tyrrell katolikiem przez ironię, z jaką wyraża się o Kościele rzymskim i wyśmiewa jego hierarchię i naukę. Co więcej, z wywodów Tyrrella odnosi się to wrażenie, że go nawet za protestanta wierzącego uważać nie można, gdyż na wszystkie pytania w sprawie wiary i jej dogmatów ma tylko jedną odpowiedź: Ja nie wiem i nie powiedzieć nie mogę, co by miało pewną wartość, bo prawda jest w ustawicznej drodze kształtowania się i nie da się nigdy określić. Tego rodzaju szczególne wzięte z dzieła, mów i zachowania się<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Za przykład pozwalający poznać równocześnie modernistów więcej lub mniej ateistycznie usposobionych — posłużyć może różnica zapatrywań, jaka się wyłoniła między przedstawicielami modernizmu, którzy brali udział w kongresie wolnych chrześcijan w Berlinie i z tej okazji odbyli także osobne posiedzenie dla omówienia wspólnego programu modernistycznego. Podczas gdy moderniści francuscy a przede wszystkim młodszy Loyson radzili zerwać — o ile się tylko da — z tradycyjnymi formami religii, za czem oświadczył się i Dr. A. de Stephano, docent uniwersyt. genewskiego, redaktor międzynarodowego modern. Przeglądu (*Revue moderniste internationale* od r. 1910); moderniści włoscy i niemieccy z Murrin na czele i Dr. Ph. Funkiem, redaktorem „*Das neue Jahrhundert*“ (od r. 1910 po Engercie, który otwarcie przeszedł do obozu protest.) przemawiali w tym duchu, żeby zachować uświęcone formy tradycyi, dogmatów i sakramentów, a tylko starać się więcej o wyzyskanie dla życia religijnego ich znaczenia prawdziwego tj. oczyszczonego z naleciałości kościelnych. Że żądanie radykalne pierwszych schodzi się prawie z ateizmem — to rzecz widoczna; ale i drugie do tego samego zdaje się zmierzać

modernistów upoważniają aż nadto do wniosku, że potępienie modernizmu wskazane było nie tylko obroną interesów katolicyzmu i chrześcijaństwa, ale i samej religii. „Jako katolicy“ — mówił w jednym ze swych wykładów o modernizmie (1908) X. Gaudeau — wierzycie w boskie pochodzenie Kościoła, jako chrześcijanie wierzycie w bóstwo Jezusa Chrystusa, jako ludzie religijni wierzycie w Boga Stworzyciela i dobro nasze ostateczne. Modernizm jest zaprzeczeniem tego wszystkiego. Jako protestantyzm przeczy powagi Boskiej w Kościele: Kościół jest dlań dziełem czysto ludzkim; jako racjonalizm przeczy bóstwu Jezusa Chrystusa: Jezus Chrystus jest dlań zwykłym człowiekiem; jako panteizm i ateizm przeczy istnieniu Boga, Stworzyciela, różnego od świata. Lecz powiadają moderniści, że postęp wiedzy wymaga zreformowania pojęć nauki chrześcijań-

---

— tylko nieco dłuższą drogą. Jak zaś je bliżej rozumieć, to możemy poznać z przemówienia Murri'ego jużto na samym kongresie berl., gdzie wśród ataków na Rzym rozwodził się dużo nad tem, jak to naród włoski zwraca się do humanizmu a zrywa z Kościołem, już to na zgromadzeniu swej partii w Imola, gdzie tak między innemi mówił: „Jesteśmy katolikami, ale przeciw Watykanowi. Jesteśmy demokratami, ale przeciw niejednej partii demokratycznej. Ta dwuznaczność jest naszym programem“. Liczne próbki podobnej dwuznaczności można także spotkać w niemieckim organie modern., a nawet niektórzy z współpracowników Funka i to jeszcze nie najradykałniejsi jak Schmitzer lub Hugo Koch otwartemi napaściami na Papieża i na całą instytucję papiestwa, która jest dla nich dziełem czysto ludzkim, dale niedwuznacznie do zrozumienia, że celem ich dążności jest ..... apostazya.

skiej o Bogu, o stworzeniu, o objawieniu, o osobie Słowa Wcielonego, o odkupieniu“ (teza 64). Co o tem sądzić, zaraz zobaczymy.

## 2. Modernizm w świetle wiedzy.

Już to samo, że modernizm jest prądem i poglądem antykościelnym, antychrześcijańskim i antyreligijnym rzuca gruby cień na jego wartość naukową. Niepodobna bowiem przypuścić, żeby mógł być prawdziwym system, podkopujący to, co przez tyle wieków u milionów uchodziło i dotąd uchodzi za święte, nieetykalne i zbawcze. Niepodobna, aby złe owoce pochodziły z dobrego drzewa. Jakoż jest wiele innych jeszcze racyi, przemawiających przeciw naukowemu charakterowi modernizmu. By zacząć od racyi najogólniejszej — każdy system, który chce uchodzić za naukowy, powinien być wolny od wewnętrznej sprzeczności, czyli zgodny z pierwszemi zasadami myślenia. Tego jednak o modernizmie powiedzieć nie można. System ten uważany w całości przedstawia się dość wyraźnie jako połączenie dwóch głównych części: jednej filozoficzno-religijnej, drugiej historyczno-krytycznej. Otóż nie trudno zauważyć — zauważyli to niektórzy autorzy nawet sympatyzujący z modernistami — że takie połączenie jest nienaturalne i niemożliwe, gdyż w pierwszej części rejdowodzi uczucie i wola, a wykluczony rozum, który znowu ze swemi zasadami myślenia i krytyki wszechwładnie panuje w drugiej

części. Kto przyznaje się do wiary uczuciowej, nie mającej nic wspólnego z rozumem, ten nie ma prawa w imię krytyki osądzać i odrzucać dogmaty i religijne symbole. Byłoby to stosowanie dwóch miar, niezgodne z charakterem prawdziwej nauki. Niestety taka dwojaka miarka nie tylko widoczna jest w głównych częściach systemu modernistycznego, ale i we wielu szczegółach obu części. Przykładem może być przede wszystkim system Loisy'ego i autorów „Programu”. Pokusili się oni o podanie dość dokładnego całokształtu twierdzeń modernistycznych, ale też nagromadzili najwięcej sprzeczności i fałszów zarówno historycznych jak i logicznych. Zadługo byłoby rozpatrywać tutaj każdy szczegół w świetle nauki, wystarczy, jeżeli uwzględnimy trzy główne zasady i całego systemu i jego części tj. agnostycyzm, immanentyzm i ewolucjonizm.

#### a) *Agnostycyzm.*

Punktem wyjścia modernizmu jest t. zw. agnostycyzm, pojmowany w duchu krytycyzmu Kanta oraz pozytywizmu Comte'a i Spencer'a. Zdaniem tych filozofów poznanie ludzkie ogranicza się wyłącznie do zjawisk, do doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego; co zaś kryje się po za tą sferą, jest „niepoznawalne”. Nie wiemy i wiedzieć nie będziemy — oto odpowiedź, jaką dają agnostycy na zagadnienia dotyczące Boga, duszy nieśmiertelnej

i wogóle wszystkiego, co nie jest objęte sferą zmysłową. Stąd także nazwa tego kierunku (z greckiego: ἀ-γνοσις), której pierwszy użył przyrodnik angielski Huxley († 1895).

Czy koniecznie ze stanowiska nauki trzeba przyjąć agnostycyzm? Przedewszystkiem sama nazwa nie brzmi naukowo. Nauka i wiedza stoją obok siebie, a tymczasem agnostycyzm oznacza dosłownie nieznanomość, niewiedzę. Pomijając jednak nazwę, a biorąc rzecz samą, mamy ten agnostycyzm rozumieć jako niewiedzę tego, co przekracza sferę zmysłową czyli niewiedzę odnośnie do rzeczy nadzmysłowych. Lecz i pod tym względem uczynić musimy agnostycyzmowi ciężki zarzut ze stanowiska nauki, że zbyt ścieśnia jej zakres. Trzymając się agnostycyzmu, trzebaby za prawdziwe umiejętności uznać tylko nauki przyrodnicze, a wykluczyć inne, wykluczyć nawet tę, którą nazwano miłością mądrości (filozofię), trzebaby przyjąć, że dziś po wiekach badań i studyów zakres naszych wiadomości naukowych ścieśnił się i znalazł ogromnie w porównaniu z temi, jakie mieli pogańscy mędracy Wschodu, Grecyi i Rzymu. Ci przecież nie poprzestawali tylko na badaniu zjawisk, ale starali się dotrzeć do istoty wszechbytu, do jego ostatniej i najwyższej przyczyny; w takich badaniach najwyższą upatrywali mądrość, w nich znajdowali najwyższą rozkosz duchową. Według agnostyków tego rodzaju badania należy wykluczyć z dziedziny nauki. I dla czego?

Powiadają, że mimo wiekowych wysiłków, jakie czyniono nad poznaniem istoty i przyczyn wszechświata, nie zdołano dojść do jednolitego zapatrywania — że powstają ciągle coraz to nowe systemy i z sobą i z dawnymi niezgodne. Najlepiej więc dać pokój takim badaniom zwłaszcza, że nie przedstawiają praktycznego znaczenia. Na to jednak musimy zauważyć, że przytoczona racja agnostyków co najmniej trąci ogromną przesadą. Nie przeczymy, że były i są różnice w zapatrywaniach co do świata nadzmysłowego, ale były i są także u badaczy zjawisk zmysłowych — więc trzeba by i tym badaniom dać pokój. Nie przeczymy, że są różnice między poszczególnymi systemami filozoficznymi, ale te różnice dotyczą więcej rzeczy drugorzędnych, nie zaś zasadniczych, bo n. p. wszyscy uczeni starają się świat sprowadzić do jakiejś jedności. Nie przeczymy, że nieraz zdarzają się różnice i w rzeczach zasadniczych, ale dadzą się pojąć i wytłumaczyć raz trudnością danych zagadnień, to znowu ważnością ich dla życia. Słuszną ktoś zrobił uwagę, że gdyby prawda  $2 + 2 = 4$  nakładała takie obowiązki moralne, jakie nakłada prawda istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej, to miałaby daleko więcej wrogów. Wobec tego upada także zarzut, jakoby zagadnienia o świecie nadzmysłowym nie miały znaczenia praktycznego; nie dotyczą one wprawdzie potrzeb chwilowych, ale wiążą się ściśle z życiem głębiej pojętem i jego przy-

szłością. Powiadają agnostycy, że człowiek wzięty z ziemi i na ziemi żyjący, ku ziemi jedynie wzrok zwracać powinien, a nie ku światu jakiemuś nadzmysłowemu, który pozostaje i pozostać musi zakryty. Na to jednak odpowiedzieć musimy, że człowiek jest nie tylko istotą obdarzoną zmysłami, przez które wchodzi w związek z tym światem widzialnym, ale ma jeszcze rozum, który czuje nieprzyzwyczajony pociąg do badania nie samych tylko zjawisk, ale i ich praw i przyczyn, który rwie się do poznania prawd wyższych, nadzmysłowych, idealnych. Ponieważ zaś każdy popęd naturalny posiada swój przedmiot, więc i ten popęd do poznania przyczyn wszechbytu musi mieć możliwość zaspokojenia czyli osiągnięcia swego celu.

Powiadają w końcu, że Kant w swej „Krytyce czystego rozumu“ raz na zawsze udowodnił nieudolność człowieka do poznania rzeczy samych w sobie, do poznania tego, co przekracza sferę zjawisk. Tylko ślepy i zagorzały zwolennik Kanta może uważać jego wywody za ostatni wyraz filozofii i nie widzieć licznych sprzeczności, w jakie popada. Trudno je tu uwzględniać wszystkie: wystarczy zwrócić uwagę na początek i koniec „krytyki czystego rozumu“. Kant wychodzi z tego założenia, że zanim się rozumowi zaufa, trzeba go poddać surowej krytyce, czy wogóle zdolny jest do poznania swego przedmiotu. Na pozór wydawać się może ten pomysł genialnym, świad-



czącym o duchu krytycznym autora, w rzeczywistości podkopuje on z góry całą wartość wszystkich dalszych wywodów. Bo i jakże przeprowadzić tę krytykę rozumu? Tylko za pomocą tego samego krytykowanego rozumu, a jeżeli on z góry nie zasługuje na zaufanie, to jakże mogą zasługiwać na zaufanie jego wywody?

Jako wynik swej krytyki podaje Kant, że poznanie nasze nie dosięga i dosięgnąć nie może rzeczy samych w sobie, bo wszystkie nasze sądy umiejętnie są wynikiem ślepych i koniecznych praw, wszystkie orzeczenia są czecheni formami rozumu, nie rzeczywistego nie wyrażającami. Jeżeli zaś prawdziwy jest ten wynik i jego uzasadnienie, to trzeba to samo powiedzieć i o sądach i wywodach samego Kanta i nie pozostaje nic innego, jak zwątpić o wszystkim, wszystko rzucić, nawet krytykę Kanta, bo i ona jest płodem zwodniczego rozumu i z założonemi rękami dumać o nicości.

Na szczęście tak źle nie jest. Człowiek jako istota rozumna ma nie tylko możność poznania świata pozazjawiskowego, ale faktycznie znalazł odpowiedź na wiele zagadnień przekraczających sferę zmysłową. Weźmy dla przykładu najważniejszy ze wszystkich problemów istnienia Boga. Według Kanta człowiek nie zdoła rozumem swoim poznać i udowodnić istnienia Boga. Kantowi przytakują w tym względzie moderniści. Natomiast według Mędrca Pańskiego „nikczemni ci ludzie wszyscy,

w których nie masz znajomości Boga i z tych rzeczy dobrych, które widzą, nie mogli zrozumieć Tego, który jest: ani przypatrując się sprawom obaczyli, ktoby był ich sprawcą" (Mądr. 13, 1). Tak samo rozwiązuje ten problem św. Paweł i miliony tych katolików i niekatolików, co przed nim i po nim powtarzali i powtarzają: Jest Bóg, Stwórca i Pan nieba i ziemi, „bo niewidzialne Jego rzeczy przez te, które uczynione są, bywają poznane: wieczna też jego moc i Bóstwo" (Rzym. 1, 20). Czy takie zapatrywanie można słusznie zaczepiać ze stanowiska nauki? Ktoby to czynił, ten wymierza cios przeciw wszelkiej prawdziwej nauce, bo nauka prawnie stara się odpowiedzieć nie tylko na pytanie: co jest, ale i dlaczego tak jest, czyli opiera się na zasadzie racji i przyczynowości, a właśnie na tej samej zasadzie opiera się konieczność przyjęcia Boga jako ostatecznej i najwyższej przyczyny wszechrzeczy i wszelkich zjawisk. Istnienie świat, który sam z siebie nie powstał i nie zaczyna się, więc istnieje Bóg, który go stworzył i urządził. Tak wymaga zasada racji i przyczyny, zastosowana do całości wszechrzeczy, zastosowana i do części. A najpiękniej rzucając wzrokiem w górne przestworza, musimy z Psalmistą powiedzieć, że niebiosa opowiadają chwałę Bożą. Skoro bowiem rozważać będziemy istnienie, wielkość, moc, ruchy i to celowe ciało niebieskich, możemy nie słusznie pytać, skąd się te ciała wzięły, do

czego są takiej wielkości i w takiej ilości, chociaż i inne były możebne, dlaczego są w ruchu, kiedy mogły być równie dobrze w spoczynku, skąd pochodzi ten ład między nimi? Skąd i dlaczego? Jedna tylko zadawalniająca odpowiedź: Bóg to sprawił, On ostateczna przyczyna tej ograniczonej wielkości, ilości, ruchu i ładu. Rzućmy okiem na ziemię i tutaj ciała nas otaczające swem istnieniem, swym ruchem, swym ładem, swemi ograniczonymi doskonałościami te same wywołują pytania i tej samej domagają się odpowiedzi. W szczególności nasuwa się taka odpowiedź, gdy mamy wytłomaczyć pochodzenie istot żyjących, które same przecież nie mogły powstać z materii martwej — bo to znaczyłoby przyjmować samorodztwo przez naukę stanowczo odrzucone; a jeszcze więcej potrzeba interwencji Bożej, gdy mamy wytłomaczyć pochodzenie człowieka, który nie tylko swą wyższością i różnicą, zwłaszcza co do duszy, ale i wewnętrznymi aspiracyami tej duszy idealnemi, moralnemi, estetycznemi, religijnemi głosi, że stworzony został przez Boga i niespokojne jego serce, dopóki nie odpocznie w Bogu. Jakiegokolwiek podnieśliśmy zarzuty przeciw tym wywodom, pozostaną one bezsilne wobec zasady zdrowego rozsądku a tem samem najbardziej naukowej, że nic nie powstaje i nie dzieje się bez przyczyny, że wszystko poza Bogiem koniecznie musi mieć przyczynę. Lecz jakże wobec tego wytłomaczyć fakt, że

wielu i to uczonych nie chce uznać wartości naukowej dowodów na istnienie Boga. Tłumaczy się to najpierw fałszywym punktem wyjścia. Jeżeli ktoś, jak n. p. Kant, uzna z góry rozum ludzki za niezdolny do poznania swego przedmiotu, to będąc konsekwentny, musi wszelkimi siłami starać się o obalenie wartości dowodów rozumowych i na istnienie Boga; albo jeżeli ktoś, jak n. p. pozytywista, z góry przyjmie za pewnik, że nazwę wiedzy dać można tylko naukom doświadczalnym, przyrodniczym, to na pytania dotyczące Boga, czystego ducha odwiecznego, odpowiadać musi: nie wiem i wiedzieć nie będę. Drugi powód jest natury więcej moralnej. Prawda istnienia Boga jest zbyt wielkiego znaczenia dla życia, żeby namiętności nie szukały drogi wyjścia, nie usiłowały upozorować swych zachcianek. Wyraz ateizm jest zanadto rażący, więc wprowadzono „agnostycyzm“, który w swej konsekwencji równa się tamtemu, bo każdy, cokolwiek myślący, dopowie sobie: gdyby Bóg naprawdę istniał, to także możnaby Go poznać.

W pierwszych zaraz wiekach chrześcijaństwa zjawił się t. zw. gnostycyzm, który pragnął przeciwstawić wierze naukowej poznaniu (γνῶσις) i wogóle rozumieć o prawdach wiary więcej niż potrzeba rozumieć, dziś panuje agnostycyzm, który nawet dowodom na istnienie Boga nie chce przyznać wartości naukowej. Prawda jak zwykle w pośrodku. Nie

może rozum skończony rościć sobie prawa do zupełnego i doskonałego poznania Istoty nieskończonej, ale też nie może zrzec się wszelkiego poznania Boga. Napróżno usiłują agnostycy świat poznania ludzkiego ścieśnić tylko do rzeczy zmysłowych, napróżno na krańcach tego świata umieszczają tablice wzbraniające dalszego wstępu; zdrowy rozum i zdrowa filozofia nie będą zważać na te zakazy polityczne, ale pójdą dalej, aż dojdą do ostatecznej przyczyny wszelkiego bytu, do Tego, który sam z siebie i przez się istniejąc, jest wszystkiego i Stworzycielem i celem ostatecznym.

#### b) *Immanentyzm.*

Między agnostycyzmem a immanentyzmem ścisły zachodzi związek i w filozofii wogóle i w filozofii modernistycznej w szczególności. Podczas gdy agnostycyzm przeczy możliwości poznania ludzkiego odnośnie do rzeczy nadzmysłowych, immanentyzm idąc dalej, przeczy mniej lub więcej wyrażenie faktu istnienia czegokolwiek rzeczywistego po za przedmiotem, po za naszym „ja“ i jego aktami psychicznymi. Podczas gdy agnostycyzm podkopuje wartość wywodów rozumowych, teoretycznych, immanentyzm usiłuje ratować zagrożoną pewność poznania przez to, że każe szukać punktu oparcia dla prawdy w uczuciu i pożądaniu. Tak n. p. Kant straciwszy zaufanie do rozumu teoretycznego, stara się ratować przed powszechnym wątpleniem przyjęciem „postulatów“ r o z u m u

praktycznego, potrzebnych woli do życia cnotliwego i szczęśliwego. Inni filozofowie jak Reid, Jacobi kładą w tym względzie większy nacisk na uczucie; pierwszy na uczucie wspólne wszystkim ludziom, drugi na uczucie więcej indywidualne. W najnowszych znowu czasach głośny stał się t. zw. pragmatyzm filozofa amerykańskiego W. James'a († 1910), który za próbiez prawdy każe uważać, praktyczny pożytek, korzyść osobistą czy społeczną. Tego rodzaju zapatrywania znalazły także zastosowanie w religii i teologii. Uczynili to najpierw teologowie protestanccy, a za nimi poszli moderniści katoliccy. Według agnostycyzmu droga do Boga ze strony rozumu zamknięta. Cóż tedy przyjąć? Ateizm? Nie — protestują moderniści, bo choć droga ze strony rozumu zamknięta, ale otwarta ze strony serca, uczucia, pożądania, woli. Boga się nie poznaje, lecz się Go odczuwa i Nim żyje — oto zasada immanencyi religijnej. Do lepszego jej zrozumienia niech posłuży następująca uwaga: Zowiemy immanentnem (od łac. in-ma-ane: przebywać, tkwić w czemś) to, co tkwi w rzeczy czy pojęciu jakimś, co jest wewnętrzne, w przeciwieństwie do tego, co jest zewnętrzne, przestępne, transcendentne. Tak n. p. każdemu bytowi jest immanentną siłą mu właściwą i objawy jej działalności. Immanentnem dla człowieka jest jego życie, a dla życia znowu wszelkie formy i zjawiska żywotności, do których należy i skłonność religijna. Otóż źródła tej religij-

ności należy szukać nie zewnątrz, lecz wewnątrz, a mianowicie w uczuciu i działalności.

Co sądzić o immanentyzmie? Jeżeli mowa o immanentyzmie wogóle, to musimy mu przedewszystkiem tak, jak agnostycyzmowi, a nawet w większym stopniu zarzucić niezem nieuzasadnione zacieśnianie zakresu wiedzy do stanów podmiotowych, do aktów psychicznych, jak gdyby po za naszym „ja”, po za naszą świadomością nie istniała żadna rzeczywistość. Na ciężki też zarzut zasługuje immanentyzm dlatego, że nie w rozumie, lecz w uczuciu czy pożądaniu czy interesie osobistym upatruje punkt oparcia i ostateczną podstawę pewności. Nie przeczymy, że uczucie, wola i korzyści mogą odgrywać pewną rolę w przyjęciu prawdy, ale nie mogą i nie powinny odgrywać ani roli głównej ani pierwszorzędnej, bo to byłoby z ujmą dla natury rozumnej człowieka, z ujmą dla zdrowego rozsądku. Czemu? Weźmy na uwagę u c z u c i e, to ono będzie albo ślepe albo oświecone. Jeżeli ono ślepe, to nie może i nie powinno wystarczyć podmiotowi obdarzonemu władzą myślenia. Bez wątpienia człowiek ma instynktowe zaufanie do swych dążeńności naturalnych, ale umysł zdolny do rozważań nie może się zadowolić zaufaniem instynktowym; ma on prawo i obowiązek pytać o przyczynę i o sposób praw swej natury. Iść ślepo za uczuciem jakimkolwiek, to niegodne natury rozumnej. Jeżeli zaś to uczucie jest oświe-



cone, innemi słowy, jeżeli rozum poprzedza i kieruje uczuciowym popędem, to wtedy właśnie rozum — jak być powinno — jest decydującym czynnikiem. Co się tyczy w szczególności w o l u n t a r y z m u, który we woli i pożądaniu upatruje podstawę pewności, to musimy mu zarzucić, że odwraca porządek psychologiczny, który istnieje między poznaniem a pożądaniem, bo zapomina, że czego się nie zna, tego się nie pożąda, że więc poznanie wyprzedza pożądanie, a nie odwrotnie. Jeżeli wreszcie mowa o p r a g m a t y z m i e, to musimy zauważyć, że pożytek, korzyść, interes może co najwyżej uchodzić za probierz prawdy w znaczeniu ujemnem, o ile przyjąć można, że prawda nie może być szkodliwą, ale nigdy za probierz w znaczeniu dodatniem, bo najpierw trzeba by nowego probierza, któryby orzekał, co jest naprawdę lub nie jest pożyteczne, a powtóre jest wiele prawd, n. p. historycznych, które nie przedstawiają korzyści, a na odwrót wiele błędów, które mogłyby przynieść niejedną korzyść.

Cokolwiek zresztą powiemy o wartości immanentyzmu wogóle — w każdym razie immanentyzm religijny obronić się nie da. Szereg ciężkich zarzutów podniósł przeciw niemu ze stanowiska głównie wiary i teologii sam Ojciec św., że wspomnę spalenie zupełne pojęcia wiary, religii i objawienia, uznanie wszystkich religii za równie prawdziwe, zniesienie różnicy między religią naturalną

a nadnaturalną, spaczenie stosunku między wiarą a wiedzą.

Obecnie mając na względzie głosy modernistów, jakoby pojęcie wiary immanentnej miało silny punkt oparcia w nowoczesnej psychologii, pragnę zwrócić uwagę na to, że rzecz ma się raczej przeciwnie, że raczej istnieje niemożebność psychologiczna religii i wiary bez podstaw rozumowych. Może to brzmieć bardzo ponętnie, że religia nie jest teorią, spekulacją, filozofowaniem, „rozwiązywaniem sprzeczności”, że jest siłą uczucia i mocą woli, siłą i mocą władającą całym życiem religijnem człowieka i objawiającą się w gorącej miłości Boga i bliźniego. Zapytać się jednak trzeba, czy taka siła, taka moc wielka uczucia, może powstać i istnieć bez silnych podstaw i zasad teoretycznych, które trzeba wpięrw poznać, zapamiętać sobie i nieraz przypominać. Uczucia ufności, poddania się, miłości itp. są owocem, są kwiatem religii, nie są jej istotą; łatwo opadają, gdy przyjdą burze namiętności i nieszczęść, jak opadają kwiaty, gdy silniejszy wiatr zawieje. Siła życiowa drzewa tkwi w korzeniu i pniu a temi są dla religii niewzruszone prawdy teoretyczne, które jedynie usposobieniu religijnemu mogą dodać siły i mocy, a nawet opadłe już kwiaty uczucia znowu przywrócić. Gdy uczucie religijne samo sobie zostawione i nie kierowane rozumem, to albo wyrodzi się w fanatyzm, który jest parodią religii, albo po jakimś czasie zgaśnie

jak lampa, której braknie powietrza i paliwa i ustąpi miejsca zupełnej bezreligijności. Licznych przykładów na jedną i drugą ostateczność dostarcza historia. Sentymentalizm religijny dostateczny jest, aby przekonać tych, którzy go posiadają, o istnieniu w nich duszy dobrej, czulej, pięknej, lecz jest on religią bez obowiązku, karmioną pięknymi słowami i pragnieniami, jest widmem religii. „Religia — pisał Newman jeszcze jako protestant — sprowadzona do samego uczucia jest dla mnie marzeniem sennem, chimera. Czem miłość synowska bez istnienia ojca, tem pobożność i uczucie bez uznania Istoty najwyższej”.

Podobnie silna i wytrwała energia woli do pełnienia obowiązków religijnych pochodzić może tylko z silnych przekonań i zasad teoretycznych, które woli wskazują motywa działania i cel, do którego ma zdążać. Woluntaryzm czy pragmatyzm o tyle tylko może tu mieć zastosowanie, o ile w dążności woli naszej do tego co dobre, cnotliwe, pożyteczne, niepewny jeszcze sąd rozumu co do podstaw teoretycznych doznaje pomocy i podpory, wynikające z tego słusznego przypuszczenia, że dobre owoce nie mogą pochodzić ze złego drzewa.

Jeżeli modernizm ze swej zasady immanencyi religijnej wyprowadza wniosek o rozdzieleniu wiary i wiedzy, to my na podstawie dotychczasowych uwag musimy taki rozdział uznać za niemożliwość psychologiczną i poniżenie

religii. Jakże bowiem moglibyśmy wierzyć w coś, jeżeli nie wiemy, czy jest. Uczuciem i wolą mogę pragnąć, życzyć sobie, żeby coś było — ale życzyć sobie np., żeby był Bóg, nie jest jeszcze przekonaniem o Jego rzeczywistym istnieniu. Tego rodzaju rozdział u tego samego człowieka między głową a sercem, między wątpieniem a przekonaniem, między „tak” rozumu a „nie” uczucia — to sprzeczności nie do przyjęcia ze stanowiska logiki i psychologii. Na pozór wydawać się może najprostszym i najlepszym rozwiązaniem kwestyi stosunku wiedzy do wiary, gdy się pierwszą przydzieli rozumowi a drugą uczuciu, w rzeczywistości jest to rozwiązanie najgorsze, bo skazuje na zagładę i jedną i drugą. Według nauki Kościoła między *p r a w d z i w ą* wiarą i *p r a w d z i w ą* wiedzą niema i być nie może sprzeczności, bo jedna jest tylko prawda i jedno źródło, z którego wypływa. Gdy się zaś taką sprzeczność przypuści, a chce się godzić wiarę z wiedzą, to tylko można obrać potrójną drogę: albo uznać wiarę a potępić rozum, albo uznać rozum a potępić wiarę, albo uznać po obu stronach prawdę mimo rzekomej niezgody. I w rzeczy samej — jak świadczy historia — wszystkich tych trzech dróg próbowano. Moderniści wyłączywszy z dziedziny rozumu wiarę, a oddawszy ją dziedzinie serca i woli, obrali drogę trzecią, a więc najfatalniejszą: przyjęciem agnostycyzmu wymierzili cios przeciw rozumowi, przyjęciem immanentyzmu

wymierzyli cios przeciw wierze. „Usunąłem rozum — pisał już Kant — aby zrobić miejsce wierze” i przyznać mu musimy, że pierwszą część swego programu spełnił; co do drugiej, to znowu przyznać musimy rację Pp. Piusowi X, który w swej encyklice pisze: „że prawda subiektywna, która jest płodem uczucia i działalności, może się nadawać do igraszki, ale nie przynosi żadnego pożytku człowiekowi; jemu bowiem najwięcej zależy na wiadomości, czy jest poza nim Bóg, w którego kiedyś ręce wpadnie”.

### c) *Ewolucjonizm.*

Trzecią podstawą modernizmu jest ewolucjonizm czyli teoria rozwoju. Zdaniem encykliki jestto nawet najważniejszy punkt w systemie modernistycznym. I słusznie. Gdy bowiem agnostycyzm i immanentyzm służą głównie do tłumaczenia początku religii i wiary w ogólności, a wiary chrześcijańskiej w szczególności, ewolucjonizm, prowadząc dalej dzieło, daje dopiero zupełny obraz religii i teologii modernistycznej.

Ewolucjonizm w najogólniejszem znaczeniu jest teorią, która różne stany i formy jakiejś rzeczy lub faktu po sobie następujące wyjaśnia rozwojem, czyli kolejną, powolną przemianą (evolvere = rozwijać). Stósowany być może jużto do pewnego tylko działu jużto do ogółu bytów w świecie i wszystkich objawów ich działalności — stąd rozmaite nazwy i określe-

nia ewolucjonizmu, jak np. ewolucjonizm kosmologiczny, geologiczny, biologiczny, społeczny, psychologiczny, religijny, moralny, filozoficzny, teologiczny. Również sposób stosowania ewolucyi może być rozmaity: bez żadnych ograniczeń lub z pewnemi zastrzeżeniami, z czego wynika podział ewolucjonizmu na bezwzględny i umiarkowany, który znowu może mieć rozmaite stopnie.

Pojęcie rozwoju nie jest pojęciem zupełnie nowem. Od dawna bowiem wierzano w rozwój niższego w wyższe, mniej doskonałego w doskonalsze, wierzano w rozwój jednostek, wierzano w rozwój ludzkości, w rozwój nauki i sztuki. Na dowód możnaby przytoczyć zdania wielu uczonych pogańskich i chrześcijańskich. Słusznie jednak dopiero wiek XIX otrzymał nazwę wieku ewolucjonizmu, bo nigdy przedtem idea ewolucyi nie doszła do takiego znaczenia i nie znalazła tak wszechstronnego zastosowania, jak w wieku ubiegłym. Początek zrobiono w dziedzinie przyrody nieorganicznej (głośna teoria Kanta i Laplace'a, o rozwoju świata z pierwotnej mgławicy), dalej zastosowano ewolucyę do świata organizmów żyjących roślin i zwierząt, aby wytłomaczyć powstawanie rozmaitych gatunków (ewolucjonizm biologiczny Lamarcka i Darwina), później objęto ewolucyą człowieka wraz z wszystkimi objawami jego życia: niższego i wyższego, indywidualnego i społecznego, religijnego i moralnego. Do rzędu takich ewolu-

cyonistów, którzy z przyrodniczej teorii ewolucyjnej uczynili teorię filozoficzną, całkowity pogląd na świat należy przedewszystkiem Hegel ze swoim monizmem idealistycznym, który z „czystego” pojęcia bytu wyprowadza cały wszechświat; Haeckel ze swoim monizmem materialistycznym, który uznaje tylko materię od wieków istniejącą, a wszystko uważa za wynik rozwoju tej materii; H. Spencer ze swoją filozofią, będącą zbiorem wszystkich niemal idei, jakie podnieśli Kant, Comte, Hegel i Darwin. Jako bezpośredni wniosek z tej nowej filozofii ewolucjonistycznej wyłonił się t. zw. *relatywizm i symbolizm*. Jeżeli wszystko, absolutnie wszystko w świecie materialnym i duchowym podlega ustawicznemu rozwojowi, ustawicznym zmianom, to nie może już być mowy o prawdach stałych, nie może być mowy o takich prawdach nawet w religii, bo i ona podlega powszechnemu prawu rozwoju. Wszelka więc prawda ma tylko znaczenie czasowe, podmiotowe, względne (relatywizm), a tak samo względne, czasowe i podmiotowe znaczenie mają wszelkie wyobrażenia i pojęcia nasze o rzeczach czyli mają znaczenie symboliczne tj. przedstawiają rzeczy nie jakie one są w sobie, lecz jak one się nam przedstawiają (symbolizm). Tego rodzaju wnioski z filozofii ewolucjonistycznej wyprowadzili najpierw filozofowie i teologowie protestancy, a za nimi poszli niebawem i niektórzy katolicy, którzy objęli ewolucyą i pra-



wdy religii chrześcijańskiej. Oto treść tego ewolucjonizmu religijnego: Z pierwotnej nieuchwytniej prareligii rozwinęły się wszystkie jej objawy stosownie do natury i kultury ludów i jednostek. W rozwoju tym odegrali pierwszorzędną rolę geniusze religijni, wśród których największym był Chrystus. Mężowie ci obdarzeni możliwością żywszego odczuwania Boga, a tem samem możliwością wszechstronnego rozświecania obrazu Bożego, wytworzonego przez masy - przyczyniali się w ten sposób do podtrzymywania i rozszerzania idei religijnych oraz do tworzenia coraz to nowych „dogmatów”, będących tych idei szatą zewnętrzną. Wszystko to jednak miało znaczenie tylko przejściowe. Dogmaty Kościoła katolickiego to tylko cenne kwiaty, wyjaśnienia, tłumaczenia uczuć religijnych w pewnym określonym czasie - to tylko interesujące formuły, pomosty poglądów na świat po sobie następujących; a podobnie sakramenty - to tylko znaki i wyrazy religijno-etycznego życia i ludzkiej tęsknoty za symbolami.

Co sądzić o ewolucyoniźmie ze stanowiska nauki?

W odpowiedzi - to przede wszystkim zauważyć musimy, że nauka odrzuca i odrzucić musi wszelką formę ewolucjonizmu bezwzględnego i mechanicznego tj. nieograniczonego i wykluczającego celowość. Taką np. jest forma ewolucjonizmu przyrodniczego, materialistycznego, który głosi, że teoria ewolucyi czyni zbytecznym Boga-

Stwórcę i Jego interwencję w świecie. Taką jest forma darwinizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu jako teorii doboru naturalnego, która sposobem czysto mechanicznym chce wytłumaczyć powstawanie gatunków w świecie roślinnym i zwierzęcym. Taką jest forma darwinizmu, która teorię ewolucyi stosuje do człowieka, uważając go i co do duszy i co do ciała za dalszy rozwój zwierzęcia. Otóż przeciw tym formom ewolucjonizmu musimy podnieść, że uraga wprost logice i zdrowemu rozsądkowi przypuszczenie, jakoby coś niedoskonałe samo przez się rozwijało się i rozwijać mogło bez końca w coraz to doskonalsze, jakoby z bezrozumnego zwierzęcia powstał i mógł powstać człowiek rozumny. Z drugiej strony wykluczyć celowość, to oddać wszystko na los przypadku i ślepego trafu, a wobec tego, jak wytłumaczyć, że w świecie porządek jest regułą, że więc w tym razie może być dziełem tylko rozumnej istoty; jak wogóle wytłumaczyć rozwój jakiegokolwiek? Przyjęcie rozwoju i doskonalenia się istot w pewnym oznaczonym kierunku prowadzi koniecznie do uznania celowości we wszechświecie a następnie i do uznania osobowego Boga jako przyczyny tej celowości. Wszystkie też dane nauk przyrodniczych w obecnym stanie pozwalają — zdaniem najpoważniejszych uczonych — na postawienie teorii ewolucjonizmu, ale tylko umiarkowanego.

Tem mniej można mówić o bezwzględnym ewolucjonizmie w dziedzinie filozofii

i religii. Jeżeli więc chodzi o monizm materialistyczny Haeckla, to wystarczy wspomnieć, że najpoważniejsi uczeni nazwali ten pogląd fantazją i mitem, a jego autora szarlatanem nauki z powodu fałszerstw, jakich się tendencyjnie dopuścił. Jeżeli chodzi o monizm idealistyczny Hegla, to wystarczy proste zestawienie punktu wyjścia, jakim jest czysto-myślne i ogólne pojęcie bytu z ostatecznymi wynikami, jakimi są „absolutny” rozum, „absolutna” religia, „absolutne” państwo, ażeby powiedzieć, że tu podeptano wszelkie prawa logiki. O filozofii Spencera, to tylko powiemy, że, łącząc wszystkie idee zawieszone w atmosferze XIX wieku, uczestniczy także w ich błędach. Jako agnostyk i pozytywista zabrania Spencer wszelkich wniosków o świecie nadzmysłowym, jako ewolucjonista przyjmuje kilka stadyów rozwoju w świecie, które ciągną się od wieków, od zgęszczenia mgławic aż do objawów życia społecznego. Co do tych stadyów rozwoju, to jasną rzeczą, że im się ich więcej przyjmuje, tem słuszniejszy daje się powód do pytania: skąd się wziął ten rozwój w materji, obojętnej na ruch lub spoczynek; skąd otrzymał tę siłę peryodycznego powtarzania się poprzez wieki? — i dopóki nie przyjmujemy Istoty, która już sama zmianie nie ulega, a od której wszelka inna zmiana i rozwój pochodzi, odpowiedzi na powyższe pytania mieć nie będziemy. Spencer zasłania się w tym względzie swoim agnostycyzmem, ale już wiemy, co o tem zapatrywaniu sądzić.

Przechodząc do relatywizmu, stwierdzamy, to głosi formalne bankructwo wszelkiej wiedzy, bo pojęcie wiedzy pogodzić się nie da z wątpieniem w definitywne poznanie prawdy. Można mówić o względności naszego poznania w tem najpierw znaczeniu, że to poznanie nie zawsze jest wyczerpujące, zwłaszcza w odniesieniu do Boga, którego rozum skończony nigdy nie zdoła ogarnąć; a dalej w tem znaczeniu, że jednostki i ludzkość cała z czasem pomnażają i rozszerzają zakres swej wiedzy, ale wyprowadzać stąd wniosek, jaki czynią relatywiści i symboliści, że w ogóle nie ma żadnych prawd stałych, że zmieniają się nawet prawa sądzenia o tych samych rzeczach, że coś może być dziś prawdą, a jutro nią nie być, to już formalna anarchia w dziedzinie myśli. Jedno z dwojga: albo jakieś twierdzenie jest prawdziwe albo fałszywe. Jeżeli prawdziwe, to jest takim zawsze, jeżeli fałszywe, to jest niem zawsze. Zmienia się i zmieniać może p o z n a n i e p r a w d y, ale n i g d y p r a w d a s a m a. I zaiste, czyżbyśmy mogli na serio utrzymywać, że najpierw miał słuszość Tales, który za istotny pierwiastek świata podawał wodę, a potem Plato i Arystoteles, którzy za składniki świata uważali niewidzialne istności i formy substancyjne, a po wiekach znowu miał słuszość Fichte, który wszystko uważał za wynik jaźni, a w końcu Schopenhauer, Wundt, Paulsen, którzy wszystko

wyprowadzają z prawoli? Weźmy inny przykład. Czy mamy przyznać równą słuszość najpierw ludom pierwotnym, którzy według opowiadania historyków ewolucjonizmu religijnego wierzyli, że duchy mieszkają na drzewach, a potem znowu przyznać słuszość Grekom, którzy Ołymp uważali za siedzibę bóstw najczymaitszych, a następnie chrześcijanom, głoszącym, że jest tylko jeden Bóg w trzech osobach i jest wszędzie obecny, wreszcie niektórym współczesnym, że niema różnicy między Bogiem a światem, że Bóg jest światem, a świat Bogiem? Któż nie widzi całej niedorzeczności, jaka tkwi w odpowiedzi twierdzącej na te pytania. Jeszcze jeden krok, a będziemy mieli zupełny nihilizm w dziedzinie poznania, obojętny na fałsz i prawdę, a nawet skłonny przyznać wyższość błędowi dla chwilowych korzyści. I rzeczywiście znalazł się taki „nadczłowiek” w osobie Nietzsche’go, który powiedział wyraźnie, że fałsz zdania jakiegoś nie jest jeszcze powodem do jego odrzucenia, bo ono dla potrzeb życia może być chwilowo pożyteczne a nawet konieczne.

Mimo tych niedorzeczności, do których prowadzi relatywizm, nie zawachali się moderniści zastosować go do prawd religijnych, chrześcijańskich i katolickich, poddając wiarę i wszystkie jej objawy teorii ciągłej ewolucyi w miarę potrzeb życia religijnego. Na dowód lubią przytaczać twierdzenie, że wszystko co żyje, rozwija się i zmienia. Takie

jednak twierdzenie wywołuje mimowoli pytanie: jakto — miałżeby i Bóg, który jest życiem samem, podlegać ustawicznym zmianom, miałyby takim zmianom podlegać jego słowa, o których napisano: „Niebo i ziemia przemina, ale słowa moje nie przemina”. W szczególności jeżeli mowa o Kościele — to w myśl Jezusa Chrystusa, który przyszedł szukać i zbawiać, co było zginęło — ma Kościół dalej prowadzić dzieło zbawienia. Takie zaś zadanie i posłannictwo każe przypuścić, że Kościół i co do nauki wiary i obyczajów i co do środków zbawienia i organizacyi musi być niezmienny. Bo to, w co trzeba było wierzyć i co czynić za czasów apostołskich, aby być zbawionym — musi i dzisiaj być potrzebne, a czego Kościół niegdyś żądał pod utratą zbawienia, tego musi i dziś żądać. Również i stosunek wiernych do hierarchii kościelnej musi pozostać niezmienny.

Niektórzy z modernistów, jak n. p. Loisy, starają się uzasadnić ewolucję w Kościele wyimaganiami historyi i krytyki nowszej. Powiadają, że prawdziwa historia i krytyka każe się inaczej zapatrywać na początek i istotę chrześcijaństwa i katolicyzmu, na powstanie ewangelii, sakramentów i dogmatów, niż się zapatrywano dotąd. W odpowiedzi wystarczy zaznaczyć, że zamysły modernistów popiera historia i krytyka, ale jak już widzieliśmy taka, która się kieruje fałszywą filozofią tj. historia i krytyka agnostyczna, immanentna, ewolu-

cyonistyczna. Wykazali to Loisy'emu Le Camus Lepin, Maumus<sup>1)</sup>) i wielu, wielu innych.

Czy jednak niema w Kościele żadnego rozwoju? Nie zdołałaby zasada ewolucyi pozyskać tylu zwolenników, gdyby była czezym wymysłem bez żadnej wartości przedmiotowej. Na odrzucenie zasługuje jej stosowanie w sposób, który uraga i logice i faktom, ale dozwolone jest zdanie o pewnych kształtach ewolucjonizmu. Pomijając inne dziedziny wiedzy, w których z wielkiem prawdopodobieństwem da się przyjąć ewolucjonizm umiarkowany — można z pewnemi zastrzeżeniami mówić i o ewolucyi w Kościele. Niezmienna jest nauka, niezmienna organizacya Kościoła, ale tej niezmienności nie należy utożsamiać z martwością lub zastojem. W granicach tej niezmienności jest jeszcze wiele miejsca dla prawdziwego rozwoju, dla prawdziwego postępu. Szkic takiego rozwoju podał sam Chrystus Pan w przypowieści o ziarnie, które ma rość i przekształcać się w kłos, ale bez zmiany swojej istoty. W zastoscwaniu do ustroju Kościoła należy to rozumieć w ten sposób, że niezmienny ma pozostać pierwiastek monarchiczny rządów kościelnych i nigdy nie może się przekształcić — jak chcą moderniści — w pierwiastek demokratyczny, bo Chrystus jednego uczynił najwyższym i pierwszym i swoim zastępcą widzialnym:

<sup>1)</sup> Praca Maumus'a pod tyt. „Les modernistes“, ukazała się także w tłumaczeniu polskiem ks. dr. Żochowskiego. Warszawa 1910.



z drugiej jednak strony możebne są zmiany w karności kościelnej, działalności przełożonych dla dobra i udoskonalenia wiernych. Co się tyczy nauki Kościoła, to tutaj nie może być mowy o powiększaniu się przedmiotu wiary przez jakieś nowo objawiane prawdy po śmierci ostatniego Apostoła ani o zmianie treści lub — co na jedno wychodzi — o zmianie znaczenia jakiejś prawdy, istniejącej od początku w skarbcu Kościoła, ale możebny jest jeszcze rozwój, polegający na wszechstronniejszym poznaniu tej samej treści z uwzględnieniem szczegółów i wniosków i jej zastosowania do życia praktycznego oraz na dokładniejszym i wyrazistszem określeniu niezmiennego znaczenia jakiejś prawdy — przez orzeczenia Kościoła. Do wyjaśnienia niech posłużą dwa przykłady, których już używa Wincenty z Lerin<sup>1)</sup>). Powiada, że z religią, która jest sprawą umysłu, ma się tak, jak z rozwojem ciała, które z biegiem lat rośnie i powiększa się, nie przestając być tem, czem było. Bezwątpienia wielka jest różnica między wiosną wieku młodzieńczego, a jesienią wieku dojrzałego, a jednak ten sam staje się starcem, który był młodzieńcem; zewnętrzna postać i wygląd zmienia się, ale natura i osoba zostaje ta sama. Podobnie nauka wiary i jej dogmaty powinny w swem wzroście podlegać takiemu prawu rozwoju; powinny się z latami utrwalać, z cza-

---

<sup>1)</sup> Por. Vinc. Lir. *Commonitorium* c. 28, 29, 30.

sem rozwijać, z wiekiem pogłębiać, a jednak te same i nieskażone pozostawać, tj. niezmieniać się w swej istocie. Inny przykład: Przed wiekami Ojcowie nasi posiali na roli Kościoła ziarno pszeniczne wiary; otóż byłoby nie do darowania, gdybyśmy — ich potomkowie — zamiast zboża prawdy, zbierali chwasty błędu. Przeciwnie jest rzeczą zupełnie naturalną i zrozumiałą, byśmy pomni, że początek i koniec rozwoju nie mogą się wzajem sprzeciwiać — zbierali w czasie żniwa z posianej niegdyś pszenicy tj. z nauki zbierali jej owoce tj. dogmaty. To też ten sam Wincenty z Lerin na pytanie: czy więc nie ma w Kościele żadnego postępu, żadnego rozwoju? odpowiada: jest i to bardzo wielki, bo i gdzież jest taka istota ludziom nieżyczliwa a Bogu niemiła, któraby odważyła się stawiać przeszkody temu rozwojowi? Lecz ten rozwój musi być naprawdę rozwojem, a nie zmianą wiary. Do istoty rozwoju należy, żeby rzecz jakaś z siebie powiększała się i wzrastała; gdy zaś rzecz jakaś przestaje być sobą, a staje się inną, to już jest zmiana, nie rozwój. Dlatego powinni wzrastać i postępować z postępem czasu ludzkiego i wieków ludzkości rozumienie, wiedza i mądrość zarówno poszczególnych ludzi, jak i wszystkich razem, zarówno jednego człowieka, jak i całego Kościoła, lecz tylko w swoim rodzaju tj. z zachowaniem tego samego dogmatu w tem samym znaczeniu pojmowanego i wykładanego.

### 3. Reformizm.

Modernistów, którzyby przyjmowali wszystkie nauki i wnioski przedstawione w encyklice Pascendi jest liczba nie wielka; daleko więcej było i jest takich, którzy żywiąc mniej lub więcej wyraźne sympatye do jednej czy drugiej zasady lub nauki, starają się przedewszystkiem o wprowadzenie najrozmaitszych reform kościelnych. Jeżeli pierwszych możnaby nazwać modernistami w pełnem tego słowa znaczeniu, t. j. modernistami teoretycznymi i praktycznymi, to drugich możnaby nazwać semimodernistami, modernistami praktycznymi, modernizantami albo reformistami. Różnica między temi dwoma odmianami modernizmu jest znaczna. Podczas gdy pierwsi zdążają wprost do stworzenia nowej religii, będącej przeinaczeniem wszystkich dotychczasowych pojęć religijnych, drudzy zmierzają tylko do zreformowania istniejącego katolicyzmu, aby go — jak mówią — dostosować więcej do obecnego ducha czasu, do współczesnej kultury i postępu.

Z takim rozróżnieniem spotkać się można w dziełach samych modernistów, n. p. w romansie Fogazzary „Il Santo“ (Święty), gdzie Benedetto ze swemi zarzutami wymierzonymi przeciw samej istocie chrześcijaństwa, przedstawia właściwego modernistę, podczas gdy Giovanni Selva, skromniejszy w swych zarzutach, przedstawia tylko reformatora. Tłumaczy to sam autor w odczycie wygłoszonym

w Paryżu (1907): „Ten G. Selva nosi nazwisko fałszywe. Prawdziwe jego nazwisko „legion“. On żyje, myśli i pracuje we Francyi, Anglii, Niemczech, w Ameryce tak samo jak we Włoszech. Nosi on szatę kapłańską i uniform i surdut salonowy. Jest on egzegetą, historykiem, teologiem, uczonym, dziennikarzem i poetą. Jest on republikaninem, jest demokratą chrześcijańskim, jest liberalnym, jest wreszcie wszystkim, czem może być przyzwoity katolik - z jednym wyjątkiem, on nie jest modernistą. Już tego wyrazu on nienawidzi, równie jak rzeczy samej. Nowoczesnym on jest i więcej nim jest niż ktokolwiek inny. On rzadko starzeje się i nigdy nie umiera. To mu pozwala być katolikiem dzisiejszym i jutrzejszym; a przecież i z przeszłością nie zrywa“. Tego rodzaju różnica między właściwymi modernistami a reformistami zaznaczona jest także dość wyraźnie w kilku miejscach encykliki Pascendi. Pierwszych ma na myśli Ojciec św., gdy mówi, że dobierają się już nie do gałęzi, ale do samych korzeni, t. j. do wiary i jej dogmatów, nie wzdrygają się napadać na osobę samego Jezusa Chrystusa, — drugich ma na uwadze, gdy mówiąc o propagandzie modernizmu, tak się wyraża: „Ubolewamy również nad tymi, którzy lubo nie posunęli się tak daleko, jak inni, oddychając niejako zatrutem powietrzem daleko liberalniej myślą, mówią i piszą, niż katolikom przystoi. Należą do nich ludzie świeccy, należą i duchowni, a nie zbywa na

nich i w klasztorach. Zagadnienia biblijne opracowują wedle zasad modernistycznych; w rozprawach historycznych wydobywają z jakąś widoczną lubością bardzo skrupulatnie pod pozorem poszukiwania prawdy wszystko, coby mogło rzucić cień jakiś na Kościół. Pod wpływem pewnego aprioryzmu usiłują rozwiązać wszelkimi siłami pobożne podania ludowe. Pogardzają św. relikwiami, które dawne zalecają wieki. Ogarnia ich bowiem pełne próżności pragnienie, aby świat o nich mówił; wiedzą zaś, że o nich mówić nie będzie, jeżeli to tylko głosić będą, co zawsze i co wszyscy głosili. Mniemają może równocześnie, że czynią posługę Bogu i Kościołowi; w rzeczy samej zaś obrażają Go ciężko, może nie tyle działaniem ile usposobieniem, którem są przejęci i przemożną pomocą, wyświadczaną modernistom<sup>1)</sup>. Możliwy i w naszej literaturze wstąpić dzieła czy artykuły pisane dla poparcia reformizmu<sup>2)</sup>. Dla tego i względy rzeczowe i miejscowe przemawiają za tem, abyśmy się reformizmem osobno zajęli.

A najpierw ogólne pytanie. Czy w Kościele katolickim możebne są jakieś reformy? Odpowiedź twierdząca nie ulega najmniejszej

---

<sup>1)</sup> Kilka przykładów takiego reformizmu u nas por. w pracach X. Charszewskiego „Moderniści, modernizanci, antymoderniści nasi i obcy“ (przedruk z wileńskiego „Słowa i Czynu“, 1910); Jeske-Choińskiego „W pogoni za prawdą“ ser. V (Poznań 1910); X. Urbana „Katolicyzm eleuzyński“ w Przeglądzie powszech. t. 107, 108, (Kraków 1910).

wątpliwości, a wskazana jest ona tem, że Kościół powstał z czasem, istnieje na ziemi, rozszerza się wśród innych społeczeństw, które przechodzą zmienne koleje — i z tem wszystkim musi się Kościół liczyć, jeżeli ma wpływ skuteczny wywierać; a co najważniejsze, Kościół składa się z ludzi i ustanowiony dla ludzi, którzy mogą i powinni się reformować, udoskonalać, postępować w dobrem, postępować w mądrości i łasce u Boga i u ludzi. Potwierdzeniem takiej odpowiedzi może być historia Kościoła i jego najwyższych zwierzchników, papieży, którzy nie przestali wydawać coraz to nowych zarządzeń dla dobra Kościoła i wiernych. By uwzględnić czasy nowsze, posłuchajmy, co po dłuższym pobycie w Rzymie pisał<sup>1)</sup> niedługo po wstąpieniu na tron Piusa X, prof. Briggs, jeden z wybitnych ministrów protestanckich północnej Ameryki: „Historia Kościoła katolickiego od wieku XVI — to historia reform, a nigdy one może nie były tak głęboko obmyślane, jak w drugiej połowie wieku ubiegłego. Leon XIII był bezwątpienia papieżem reformatorem... I obecny papież Pius X wystąpił z hasłem reformy... i wiele już zdziałał w kilku miesiącach swego pontyfikatu, a jeszcze więcej zamierza w przyszłości... Rzecz jasna, że ani same reformy nie mogą być dziełem jednej chwili, ani ich skutki zaraz widoczne. W każdym razie wiel-

---

<sup>1)</sup> W North American Review.

kiego znaczenia jest ten ruch reformatorski, podjęty przez papieża, odznaczającego się wielką pobożnością, prostotą i jasnością umysłu . . .”

Uznając fakt, możebność a nawet konieczność reform kościelnych wogóle, musimy jednak zaraz poczynić pewne zastrzeżenia, kiedy chodzi o ich szczegółowe przeprowadzenie.

Przedewszystkiem zganić musimy postępowanie tych wszystkich, którzy należąc do Kościoła słuchającego, narzucają się samowolnie na reformatorów i całym zachowaniem okazują, jakoby lepiej znali i rozumieli sprawę reformy niż ci, których sam Duch św. postanowił, aby zarządzili Kościołem jego. Inni występując z rozmaitemi projektami reform, nie posługują się tonem rozkazującym, natomiast dasają się i niecierpliwia, gdy te reformy leniwo postępują. Jeżeli pierwszych musimy zapytać, kto ich uczynił rządzcami w Kościele, to drugim musimy zwrócić uwagę, że nie licuje z charakterem tak poważnej i rozległej organizacyi, jaką jest Kościół, by zaraz i za lada powiewem wiatru ugiął się jak trzcina chwiejąca. Co jednak najważniejsze i co pierwszym i drugim musimy przypomnieć to prawda, że wiele proponowanych reform jest nie do przyjęcia. Pomijając reformizm wyraźnie heretycki czyli właściwy modernizm, dotyczący samego pojęcia wiary i jej treści, spotykamy się jeszcze z bardzo wielu projektami, które tylko w części



dałyby się przeprowadzić. Wogóle można w tym względzie wyróżnić cztery grupy reform w myśl tego, co pisze autor romansu „Il Santo”. „Pragniemy reformy Kościoła... reform w nauczaniu religijnem, reform co do kultu, reform w karności kleru, reform najwyższego rządu w Kościele”. Przejdźmy po krótko wymienione żądania.

Wielu z nowszych reformatorów nie przyznaje się wyraźnie i otwarcie do filozofii agnostycznej i liberalnej teologii protestanckiej, z drugiej jednak strony radzi zerwać stanowczo z metodą scholastyczną, a stosować we wszystkich gałęziach wiedzy religijnej metodę nowszą, zw. historyczno-krytyczną. Słusznie jednak podniesiono, że ani metody scholastycznej, która posługuje się głównie wywodami rozumowymi, nie można uważać za przestarzałą, ani nowszej za jedynie polecenia godną, że nie można też jednej wysuwać przeciw drugiej, bo należycie rozumiane nie sprzeciwiają się sobie, lecz wzajem dopełniają. Na dowód, żeby nie szukać daleko, wystarczy wskazać encyklikę Pascendi. Jeżeli encyklika daje obraz modernizmu tak wszechstronnie wykończony, że samych modernistów, n. p. Tyrrella, zadziwiła dokładnością w odtworzeniu i systematycznym ujęciu modernistycznych idei, to stało się to przez zastosowanie metody scholastycznej, której właśnie charakterystycznymi cechami są ścisła logika, przeje-

rzysty podział, jasne i systematyczne przedstawienie rzeczy. Jeżeli znowu zwolennicy modernizmu, o którym jest mowa w encyklice, doszli w swych badaniach do rezultatów sprzecznych z wiarą i wiedzą, to stało się głównie przez to, że zlekceważyli zupełnie metodę scholastyczną, a przecenili nowszą, którą nazwali wprawdzie historyczno-krytyczną, ale dali jej za podkład fałszywą filozofię. Wobec tego jasną rzeczą, że jakaś reforma nauczania religijnego czy nauk teologicznych może polegać na korzystaniu pilnem z dorobku nowszych badań przyrodniczych i historycznych, ale bez uszczerbku dla filozofii i teologii scholastycznej, zwłaszcza, że jedno z drugim da się debrze pogodzić. Sposób pogodzenia podaje sam papież w swej encyklice, gdzie zaleca t. zw. *neoscholasticizm*, który trzymając się zasad filozofów i teologów scholastycznych, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, księcia scholastyki, uwzględnia równocześnie wyniki nowszych badań naukowych. „Pragniemy i rozporządzamy, pisze papież, - żeby filozofię scholastyczną brano za podstawę nauk teologicznych. Nie mamy jednak wcale zamiaru — dodaje za Leonem XIII — stawiać za wzór naszym czasom wszystkich zbyt subtelnych kwestyi wymyślonych przez doktorów scholastycznych, albo twierdzeń ich nie dość rozważonych, ani też tego, co nie całkiem zgadza się z niewątpliwymi

zdobyczami wieków późniejszych, ani wreszcie tego, co z jakichkolwiek powodów nie da się przyjąć. Rzecz najglówniejsza, że przez filozofię, którą zalecamy, rozumiemy filozofię św. Tomasza z Akwinu . . .” „Na tej podwalinie filozoficznej należy z największą pilnością budować gmach teologii“, która — jak widać z dalszych słów papieża — przy wykładzie i wyjaśnianiu prawd objawionych nie powinna gardzić światłem zapożyczonem od prawdziwej historii, ale przedewszystkiem liczyć się z powagą Pisma św., Ojców i Urzędu nauczycielskiego Kościoła. Co do nauk świeckich przypomina Pius X duchownym słowa swego Poprzednika: „Nauki przyrodnicze pilnie starajcie się poznać: w tej dziedzinie dokonano w naszych czasach wiele odkryć genialnych i pożytecznych, które słuszenie podziwiają współcześni i które zawsze wysławiać będzie potomność“. Ale to nie powinno dziać się z uszczerbkiem dla studyów duchownych, jak upomina dobitnie w dalszym ciągu Leon XIII: „Jeżeli kto szukać będzie pilnie przyczyny szerzenia się dziś wielu błędów, znajdzie ją przedewszystkiem w tem, że w naszych czasach, im bardziej wzrasta zamiłowanie do nauk przyrodniczych, tem więcej upadają umiętności wyższe, a mniej pociągające; o niektórych ludzie prawie zapominają, inne traktuje się nie dosyć poważnie i w sposób niegodny, bo pozbawiwszy je dawnego blasku i znaczenia, kazi się je teoryami zdrożnemi i potwornymi błędami“.

Inną dziedziną, w której reformiści pragną zmian, jest dziedzina kultu czyli służby Bożej. Nie chodzi tu, jak zapewniają, o zmiany nauki dotyczącej Sakramentów św. i Mszy św., czego pragną właściwi moderniści, lecz o reformę rozmaitych praktyk, ceremonii i nabożeństw, które raczej szkodzą, niż pomagają prawdziwej pobożności. Istota bowiem, tak mówią, życia prawdziwie chrześcijańskiego polega na życiu z Chrystusem, na łączeniu się z Bogiem przez akty wewnętrzne ufności, miłości i zachwyta, jak to widzimy u św. Franciszka z Asyżu, a nie na praktykach i nabożeństwach według programu z góry narzuconego, który rodzi tylko fałszywą dewocję.

I Kościół — odpowiedzieć musimy — nie popierał nigdy zewnętrznej tylko dewocji, owszem przeciw obłudnikom występował, a kładł zawsze nacisk na pobożność wewnętrzną w myśl słów Chrystusa, że „Duch jest Bóg: a ci którzy go chwają, potrzeba, aby go chwalili w duchu i prawdzie“ (Jan 4, 24).

Z drugiej jednak strony nigdy nie można się zgodzić na wyrugowanie lub zbyt nie ograniczenie praktyk religijnych lub nabożeństw zewnętrznych, bo to sprzeciwiałoby się i naturze człowieka, który jako złożony z duszy i ciała bez zewnętrznych znaków w służbie Bożej obejść się nie może, oraz istocie religii, której bez konkretnych kształtów i praktyk religijnych nie podobna sobie nawet przedsta-

wić, jak nie można sobie wyobrazić społeczeństwa bez praw i rządu, patryotyzmu bez ojczyzny, prawa bez kodeksu i sądów, drzewa bez kształtów. Próżno też powołują się reformiści na św. Franciszka z Asyżu, bo ani z dzieł jego ani z postępowania nie można wywnioskować, żeby był zwolennikiem religii wyzwolonej z zewnętrznych praktyk pobożności i przepisów kościelnych. Wystarczy z uwagą przeczytać „Kwiatki św. Franciszka”, wydane niedawno w języku polskim i porównać z treścią przedmowy, w której wydawca (L. Staff) stara się przedstawić św. Franciszka jako jakiegoś przeciwnika religii zewnętrznej i rzymskiej, ażeby zawyrokować, że ta przedmowa oparta jest nie na dziełach samego św. Franciszka, lecz na wywodach protestanta Pawła Sabatier'a o św. Franciszku.

Co się tyczy n a j w y ż s z e g o r z ą d u w K o ś c i e l e, to pomijamy oczywiście żądania właściwego modernizmu, żeby ten rząd z monarchicznego przemienił się w demokratyczny, a działalność swoją zamknął w sferze wyłącznie duchowej, zaś w sprawach mieszanych i doczesnych poddał się władzy świeckiej. Nie możemy zgodzić się wszakże ani na skromniejsze żądania reformistów, żeby monarchia kościelna przybrała przynajmniej formę jakiejś monarchii konstytucyjnej i zajęła się w pierwszym rzędzie sprawą społeczną jako dziś najważniejszą. Sam bowiem Chrystus określił tak szczegółowo i charakter monarchiczny naj-

wyższego rządu w swym Kościele i jego posłannictwo, które przedewszystkiem ma mieć na celu duchowe i nadprzyrodzone dobro ludzkości, że tutaj jakaś „reforma“ mogłaby tylko na tem polegać, że najwyższa władza kościelna, zachowując zawsze charakter monarchiczny i mając na oku przedewszystkiem cel nadprzyrodzony, popierałaby równocześnie słusne demokratyczno-społeczne dążności w świecie. W sprawie n. p. społecznej konieczny jest i współudział Kościoła, ale znowu nie w tej mierze, by tenże Kościół postawił troskę o interesy doczesne ludzkości na pierwszym planie swej działalności, bo sprzeciwiłby się przykazaniu Chrystusa: „Szukajcie n a j p i e r w królestwa Bożego i sprawiedliwości jego“.

Z tej ostatniej uwagi wynika zarazem odpowiedź na projekt reformistów dotyczący karności i wychowania kleru. Nowoczesny kler, powiadają, powinien się przedewszystkiem poświęcić pracy społecznej, „wyjść z zakrytych“, powinien pamiętać, że dziś potrzebniejsze cnoty naturalne, niż nadnaturalne, cnoty czynne: inicjatywy, zapału, odwagi, energii w działaniu, niż cnoty bierne: posłuszeństwa, pokory, cichości, zaparcia się i t. p. Przytoczone przecież słowa Chrystusa o szukaniu n a j p i e r w królestwa Bożego, a potem dopiero dóbr doczesnych, odnoszą się do wszystkich, a więc i do kapłanów, owszem do nich w pierwszym rzędzie, jako do tych, którzy nie tylko w duszach swoich, ale i w duszach innych winni

szerzyć królestwo Boże. W myśl tych słów należy także tłumaczyć hasło, nawołujące kapłanów do wyjścia z zakrystyi, t. j. do zajmowania się nie tylko duchownemi ale i doczesnemi sprawami wiernych. Z zakrystyi dwie prowadzą drogi: jedna wprost na świat, druga do kościoła i przez kościół. Tylko ta **druga** droga jest wskazana dla kapłana, o ile najpierw powinien załatwić posługi duchowne, a dopiero na drugim planie, w miarę sił i czasu zająć się i sprawami doczesnemi i ekonomicznemi. Gdyby obrał pierwszą drogę, t. j. poświęcił się pracy ekonomicznej ze szkodą lub pominięciem obowiązków czysto duchownych, łatwo mógłby doczekać się losu, który już wielu spotkał, że raz wyszedłszy z zakrystyi, już do niej nie wrócili, t. j. sprzeniewierzyli się posłannictwu swemu i ani Kościołowi, ani społeczeństwu rzetelnej przysługi nie oddali.

Dla odparcia zapatrywania o rzekomej wyższości i większej dziś potrzebie cnót naturalnych i czynnych niż nadnaturalnych i biernych, wystarczy przypomnieć słowa Leona XIII z jego listu potępiającego amerykanizm. „A więc — pisze papież — natura ludzka obdarzona łaską, jest słabszą od natury ozdobionej tylko cnotami naturalnemi, mniej zdolną do czynu? A cóż powiedzieć o tych ludziach świętych, których Kościół czci; czyż słabymi byli dla tego, że błyszczeli cnotami nadprzyrodzonymi?” Trudno też — zauważa dalej papież — przyjąć podział cnót na czynne



i bierne, bo każda cnota oznacza jakąś doskonałość władzy, a więc zawiera w swem pojęciu zdolność czynu, czyli że cnota „bierna“, jeżeli naprawdę jest cnotą, jest zarazem czynną. A już o różnych cnotach chrześcijańskich jako odpowiednich różnym czasom może mówić ten tylko, który nie pamięta o słowach Apostoła: „Że Bóg, których przejrzał, tych i przeznaczył, aby się stali podobnymi obrazowi Syna Jego“. Nauczycielem i wzorem świętości wszelkiej jest Chrystus, który nie zmienia się z biegiem wieków, a więc do ludzi wszystkich czasów odnoszą się Jego słowa: „Uczcie się odemnie, iżem cichy i pokornego serca“; wszystkim wiekom ukazuje się jako Ten, który stał się posłusznym aż do śmierci; w każdym wieku zachowuje swą moc zdanie Apostoła, że „którzy są Chrystusowi, ciało swoje ukrzyżowali ze wszystkimi pożądliwościami“. I życzyć sobie tylko, żeby więcej dziś pełniono te cnoty za przykładem ludzi świętych z czasów ubiegłych, którzy cierpliwością, posłuszeństwem, umartwieniem stali się potężnymi w czynie i słowie i oddali nieocenione usługi i sprawie Bożej i społeczności świeckiej.

Nie prędkobyśmy skończyli, gdybyśmy chcieli przechodzić szczegółowo wszystkie projekty reformistów, dla tego wracając do uwag ogólnych, powiemy, że cała kwestya reform kościelnych sprowadza się do tego, żeby rozróżniać między reformą dobrą a złą, prawdziwą a fałszywą. Główny błąd reformi-

stów polega w tem, że albo nie doceniają właściwego charakteru Kościoła, albo znowu przeceniają wartość nowoczesnej kultury, cywilizacji, postępu. Kościół nie jest instytucją ludzką, żeby ją poddawać prawidłom rozwoju ludzkiego, lecz instytucją bosko-ludzką i dla tego trzeba robić rozróżnienie między pierwiastkiem boskim a ludzkim w Kościele; tylko ten drugi przystosowuje się i przystosować winien do warunków chwili, nigdy zaś pierwszy, który jak Bóg sam — jest ponad światem i jego zmiennymi kolejami, a jeżeli i co do tego pierwiastka możebna jakaś ewolucya, to ma ona inne prawa niż ewolucya rzeczy doczesnych. Z drugiej znowu strony kultura nowoczesna nie zawiera samych pierwiastków dobrych i dodatnich, owszem pod względem religijnym uważana przedstawia się jako obojętność religijna, a nawet wprost jako niewiara. jako odstępstwo od Boga i Chrystusa — i jakże tu mówić o zgodzie: byłoby to godzenie wody z ogniem, mówiąc jaśniej, byłoby to narażanie wiary na zagładę. Tak samo niemal ma się sprawa z innymi hasłami nowoczesnymi. Ładnie i ponętnie mogą brzmieć takie słowa: cywilizacya, oświata, postęp, ale niestety nie wszystko złoto, co się świeci. Cokolwiek dobrego, pięknego, dodatniego przynoszą te hasła, to Kościół aprobuje, popiera i stara się przyswoić, ale nigdy nie przyjmie i przyjąć nie może tego, co jest chrystyanizmowi z gruntu przeciwne. Tutaj zgoda możebna tylko w ten sposób, że

błądzących przekona się o błędzie i przez modlitwę pozyska się ich Chrystusowi; że z nowoczesnych haseł wyruguje się ducha antychrześcijańskiego, a wprowadzi się ducha Chrystusowego w myśl zasady: *Instaurare omnia in Christo*.

Do lepszego zrozumienia tych uwag niech posłużą niektóre myśli katolika świeckiego i biskupa katolickiego. W *Hirtentasche* (nr. 23, 1907) pisał Plattner: „Gdzie brak pojęć, tam często w sam czas pojawia się słowo — powiada Goethe i słusznie. Gdzie brak prawdziwego katolicyzmu, tam pojawia się słowo „Reformkatholizismus“, ale czy w sam czas, to inne pytanie. Za dni naszych główną rolę odgrywają hasła, choćby były pustymi dźwiękami. Do takich należy dla wielu i „Reformkatholizismus“. Zdaniem Görresa reformacja, aby była godną tej nazwy, powinna była na wskroś być ożywioną duchem chrześcijańskim. To i dziś jest prawdą; w przeciwnym bowiem razie świadomie czy nieświadomie pracuje się na korzyść tego protestantyzmu, który zaczął od reform, przemienił się w rewolucję, a dziś przedstawia zupełną anarchię pod względem wiary... Czy więc potępić z góry usiłowania tego rodzaju jak autora dzieła: *Kultur und Katholizismus*? Bynajmniej, raczej cieszyć się z nich serdecznie. Każdy katolik świecki, który swój Kościół szczerze kocha, pragnie, aby ten Kościół — choć cała jego chwała z wewnątrz — przedstawiał się i na

zewnątrz w takim blasku, któryby upoważnił do powiedzenia: „z ślicznością twoją i z pięknoscią twoją naciągnij, fortunnie postępuj i króluj”. Nie potrzeba wszakże jakiegoś katolicyzmu „reformowanego“, bo jeden jest tylko katolicyzm, którego bramy piekielne nie przemogą, lecz potrzeba nam reform katolickich w rozmaitych dziedzinach, reform, które nie naruszając istoty katolicyzmu ani depozytu wiary, czyniłyby zadość i słusznym wymaganiom czasu i zdrowemu postępowi ludzkości. Temi jednak reformami winien kierować duch Kościoła, który jest duchem pokory i posłuszeństwa. Starzy Rzymianie stracali ze skały tarpejskiej w przepaść zdrajców ojczyzny; zdrajcy Kościoła rzymsko-katolickiego stracają sami siebie i swych zwolenników ze skały Piotrowej w morze wzburzone i bezbrzeżne błędu i niewiary.

Wartość przytoczonych słów katolika świeckiego wzrośnie niepomniernie, jeżeli dołączymy do nich uwagi, jakie wygłosił na wiecu katolików w Budapeszcie (1908) biskup Prohászka w dłuższej mowie poświęconej modernizmowi i jego stosunkowi do katolicyzmu. Zaznaczywszy na wstępie konieczność pracy nad rozwiązaniem zagadnienia, jak dziś zaprowadzić i utrzymać harmonię między duszą wierzącą a współczesną kulturą — przeszedł do oceny modernizmu, który pokusił się o rozwiązanie tego trudnego problemu, ale niestety pogorszył tylko sytuację. Cóż to bowiem jest

modernizm? Jest to stanowisko współczesnej umysłowości do świata i porządku nadprzyrodzonego, określane i broniące wymaganiami historycznej krytyki i nowożytnej filozofii. Jako kierunek historyczno-krytyczny chciałby modernizm wykazać, że opowiadania ewangeliczne i wogóle Pisma św. nie zawierają prawdziwej historii, tylko legendy, że więc chrześcijaństwo i katolicyzm nie mają podstawy historycznej. Jako kierunek filozoficzny chciałby znowu modernizm nadać katolicyzmowi treść nową i to tak nową, żeby z dawnej została tylko nazwa.

Co się tyczy krytyki — powiada dostoyny mówca — i my katolicy wyznajemy, że wielką ona i błogosławioną potęgą i dla jej prac jesteśmy z całym uznaniem, a nawet nie odmawiamy jej praw i do historii świętej, o ile jest historią pisaną przez ludzi i do ludzi w różnych żyjących czasach i stosunkach; z drugiej jednak strony potępiamy i potępić musimy wszelką przesadę w krytyce czyli ten t. zw. hyperkrytycyzm, który serce i umysł wprost o chorobę przyprawia, a energię woli przytłumia. Krytyka bowiem nie jest i być nie może dla siebie celem, lecz jest tylko środkiem służącym do tego, żeby prawdę i rzeczywistość w należytem ukazać świetle, w naszym wypadku rozświecić fakty i dane objawienia.

Co się tyczy znowu nowego kierunku filozoficznego, który modernistom posłużył do tego, że porządek nadnaturalny zrównali

z naturalnym, łaski nadnaturalne zastąpili siłami naturalnymi, pojęciom wiary, religii, objawienia nadali znaczenie sprzeczne z dotychczasowem, to zdaniem mówcy prawdziwa nauka wcale a wcale nie zmusza nas do porzucenia dawnego stanowiska, a do przyjęcia tego nowego monistycznego krytycyzmu, który w gruncie rzeczy jest tylko inną „delikatniejszą“ formą dawnego materializmu. Dziś, gdy sama nauka materję idealizuje i przyrodę uduchowia, mielibyśmy rezygnować z przyjęcia świata wyższego, duchowego, nadprzyrodzonego? Dziś, gdy nauka wejuje aż do przesady ewolucyą, mielibyśmy wyrzekać się Chrystusa, gdy ciało cierpiętliwe i śmiertelne przemienił w swem zmartwychwstaniu na chwalebne i nieśmiertelne i z innego świata do nas przemawia? Nie! naturalizm będący zakapturzonym materializmem — to stanowisko i nie-naukowe i przestarzałe.

Rozprawiwszy się z właściwym modernizmem, zajął się następnie mówca jedną z form tego modernizmu, którąśmy nazwali reformizmem. „Muszę jeszcze obszerniej wspomnieć o tem, że dla modernistów bywa przedmiotem krytyki i cała społeczność i organizacya kościelna, a nawet posunięto się tak daleko, że Stolica Apostolska musiała wystąpić przeciw tej krytyce, jaką zwłaszcza demokraci włoscy i francuscy zaczęli stosować. Rozumie się, że Stolica Apostolska nie potępiła samej demokracji chrześcijańskiej, lecz ten kierunek, który



nazwę przyjął, ale przesadził w rzeczy. Nigdy nie powinniśmy przesadzać, nawet będąc demokratami. I my wiemy, że Kościół ma nie tylko organizację Boską, ale i formę historyczną, która może być w różnych czasach różną, n. p. stosunek Kościoła do państwa, jego władza polityczna i t. p., a mając taką lub inną polityczną czy socyalną organizację, ma też Kościół taką lub inną polityczną czy socyalną działalność, której nie należy mieszać z religijną i nadnaturalną działalnością. Co do tej formy i działalności społecznej i politycznej nie stoi Kościół ponad wszelką krytyką, ale ta krytyka nie może być w ten sposób prowadzona, by władza sama kościelna była zaczepiana, jej wpływ i powaga obniżana. Niestety nie pamiętali o tem niektórzy chrześcijańscy demokraci; dla tego słusznie za tę przesadę spotkali się z potępieniem, jak z drugiej strony nie można przyznać słuszności tym katolikom, którzy utożsamiają Kościół z jego formami politycznymi i społecznymi i zdają się nie wiedzieć o zmianach zachodzących w świecie. I z tamtymi i z tymi, o ile popadają w przesadę, nie chcemy mieć nic wspólnego. Odrzucając przesadę, możemy jednak i z ruchu modernistycznego wyciągnąć niejedną wskazówkę dobrą, będącą jakby wyrazem obecnego ducha czasu. Modernizm występuje w imię nauki. Modernizm nie jest ruchem duszy ludzkiej poszukującej Boga; jestto praca mężów o wielkiem nieraz wykształceniu, którzyby chcieli przysłużyć się



sprawie chrześcijańskiej nauką, filozofią, krytyką. Takie przynajmniej były początkowe zamiary wielu, którzy świadomi wielkiego dziś znaczenia nauki, zabrali się do uwydatnienia tego charakteru naukowego i w chrześcijaństwie. Wystarczy zresztą rzucić okiem dokoła, aby widzieć i podziwiać olbrzymią pracę, jaka się odbywa w każdej dziedzinie życia duchowego, a odbywa i nie bezcelowo i nie bezskutecznie. Przeskadzać temu zakazem czy siłą nie można i nie należy. Raczej takie środowisko skłaniać nas winno do wyęzającej pracy, która umie ocenić i chętnie przyjmie co dobre, czy ono pochodzi od wiernych czy od niewiernych. Historia pokazuje, że ile razy udało się chrześcijaństwu przejąć zdrowe elementa, które w tym lub innym okresie czasu wystąpiły, zawsze w jego łonie powstała nowa epoka kultury; tak było w okresie Ojców Kościoła, tak było w XII wieku, tak w czasie renesansu, tak i dziś stać się powinno. Nie odniesiemy zwycięstwa nad nowoczesną kulturą i krytyką, dopóki nie przyswoimy sobie ich zdobyczy. Możemy zaś osiągnąć to tylko wtedy, gdy w naszych pracach naukowych staniemy na tym samym poziomie. Dla tego hasłem nowoczesnych katolików powinno być: **L a b o r a m u s — P r a c u j e m y**“.

---

## Zakończenie.

Od Soboru Watykańskiego nie było dekretów Stolicy Apostolskiej, któreby poruszyły świat katolicki i akatolicki tak silnie, jak syllabus Piusa X i jego encyklika o modernizmie. Snać są to dokumenty ogromnej doniosłości. Pomijając głosy, które podyktowała wyłącznie nienawiść religijna czy wyznaniowa, a uwzględniając tylko te, które starały się omawiać rzecz w sposób mniej lub więcej przedmiotowy, możemy je podzielić na dwie grupy: jedne takie, z których przebija smutek i niezadowolenie z powodu wystąpienia papieskiego, drugie które dla wyroku Stolicy Apostolskiej w sprawie modernizmu są nie tylko z całą uległością, ale ze szczerą i prawdziwą wdzięcznością. Jeżeli zapytamy o przyczynę tego odmiennego wrażenia i zapatrywania, to tkwi ona w tem, że jedni dopatrzyli się w dokumentach papieskich pewnego niebezpieczeństwa dla postępu, nauki i kultury, drudzy przeciwnie nie tylko tego niebezpieczeństwa nie widzą, ale owszem spodziewają się jak najpomyślniejszych rezultatów dla prawdziwej kultury. Po tem, cośmy powiedzieli o modernizmie uważanym w świetle wiary i wiedzy, uznać musimy obawy pierwszych za nienzasadnione, a przyłączyć się do zapatrywania drugich, którzy wprost mówią o opatrnościowem znaczeniu encykliki, o ile z jednej strony kładzie kres wszelkim matactwom, wątpliwościom i nieporozumieniom

w kołach katolickich i jest znakiem ostrzegającym, dokąd doprowadzić mogą kierunki opierające się na fałszywej filozofii; z drugiej znowu strony podając zdrową naukę, dotyczącą dziedziny naturalnej i nadnaturalnej jest gwiazdą przewodnią dla teologów w ich pracach naukowych, jest programem na daleką przyszłość dla katolickich umiejętności, zwłaszcza dla katolickiej teologii. Wydając encyklikę Pascendi spełnił Pius X przedewszystkiem akt ojcowskiej troskliwości o całość depozytu wiary, o to, co jest a przynajmniej być powinno najcenniejszym skarbem ludzkości. Jęknął niegdyś świat chrześcijański, gdy zobaczył, że w znacznej części stał się aryjskim; na coś podobnego zanosilo się w Kościele z powodu modernizmu, ale nim katolicyzm zobaczył, że zarażony został zupełnie błędami modernistycznymi, wpierw zauważył niebezpieczeństwo Pius X i zabrał się energicznie do jego usunięcia.

Dalej encyklika Pascendi nie ma tylko znaczenia dokumentu, wydanego dla obrony i ochrony wiary i Kościoła. Ponieważ nie poprzestaje na krótkim zestawieniu błędów i ich potępieniu, ale omawia je szeroko z uwzględnieniem przyczyn, następstw i środków zaradczych, przeto podaje równocześnie wiele cennych wskazówek dla rozwoju nauk teologicznych. I tak w dziedzinie filozofii zaleca neoscholastycezm jako kierunek przeciwny kantyzmowi, w dziedzinie teologii każe stosować

wać i nadal metodę pozytywno-scholastyczną, gdyż do teologii modernistycznej zaufania mieć nie można; w historyi i krytyce biblijnej pożądanym jest krytycyzm, ale nie hyperkrytycyzm, kierujący się zasadami fałszywej filozofii, w apologetyce winna mieć pierwszeństwo metoda rozumowego uzasadniania podstaw wiary przed metodą immanencji; wreszcie co się tyczy reform kościelnych wskazana jest wielka powściągliwość, bo nie wszystko, co nowe, jest już dobre dla tego, że nowe; a dawne potępienia godne dla tego, że stare i dawne.

Ci, którzy w encyklice dopatrzyli się czy dopatrują jakiegoś zamachu na naukę i kulturę, powołują się głównie na przepisy praktyczne, o jakich jest mowa w trzeciej części dokumentu papieskiego. W myśl tych przepisów mają biskupi zachować większą jeszcze niż dotąd ostrożność w wyborze profesorów i przełożonych seminarium, w dopuszczaniu kleryków do święceń, mają i sami i przez osobną radę nadzorczą i grono cenzorów czuwać nad objawami ruchu modernistycznego, zwłaszcza nad wydawaniem książek i czasopism, aby nie szerzyły modernizmu. Czyż wobec takich zarządzeń — pytają niektórzy — może być jeszcze mowa o wolności badań naukowych i postępie umiejętności teologicznych?

W odpowiedzi musimy najpierw zauważyć, że upłynęło od wydania encykliki już kilka lat, a nie słysząc, żeby prawdziwie naukowe i bezstronne badania spotkały się z jakim zakazem

czy ograniczeniem ze strony Stolicy Apostolskiej i biskupów. Znak to widoczny, że niektórzy dali się owładnąć trwodze tam, gdzie żadnego powodu nie mieli. Nie był nigdy — jak świadczy historia wolna od uprzedzeń — ani Kościół ani jego najwyższy pasterz wrogiem prawdziwego postępu i kultury; nie był nim i nie jest Pius X. Nie daje też jego encyklika wcale powodu do jakichś obaw. Owszem kto ją w całości przeczyta z uwagą, zestawi oną część dyscyplinarną i z poprzednimi wywodami i z zakończeniem, ten raczej znajdzie nowy powód do wdzięczności dla Ojca chrześcijaństwa. „Wiem — pisze w zakończeniu Pius X — że nieprzyjaciele Kościoła nadużyją słów Naszych, aby dawne odświeżyć oszczerstwo, że jesteśmy wrogami nauki i postępu ludzkości. Aby oskarżeniom tym, które historia religii chrześcijańskiej nieustannymi zbija dowody, przeciwstawić nowe usiłowanie, pragniemy usilnie utworzyć instytucję, któraby z pomocą wybitnych uczonych katolickich pod kierunkiem i wpływem prawdy katolickiej popierała wszelkie gałęzie wiedzy, wszelkie rodzaje nauki“. Czyż wobec takiego oświadczenia papieża można na serwo utrzymywać, jakoby encykliką swą chciał stawiać jakieś przeszkody nauce czy postępowi? Czy chęć powołania do życia nowej instytucji naukowej nie jest raczej dowodem życzliwości dla pracy kulturalnej i naukowej?

Nie napróżno też chyba tuż przed przy-

toczonemi słowy skreślił Ojciec św. cel wydania encykliki krótko w ten sposób: „Napisałiśmy to wszystko na zbawienie każdemu wierzącemu“. Wynika stąd, że i z przepisów praktycznych mogą odnieść wierni pewną zbawienią korzyść. Na czymże ona polega? Jeżeli wywody o nauce i przyczynach modernizmu w pierwszej i drugiej części encykliki mają znaczenie błogich promieni światła, rozświetlających nam przepaść i dających poznać grożące niebezpieczeństwo, to przepisy praktyczne, o których jest mowa w trzeciej części, przyrównać można do tej zbawiennej pomocy, jaką daje na niebezpiecznej drodze silna bariera. Aby umożliwić przechodniom przejście ponad przepaścią, w której huczą wody dzikiego potoku, buduje się kładkę, a nadto zabezpiecza się ją poręczami, nie dla tego oczywiście, aby zagradzały drogę; mają uchronić od runięcia w przepaść. Podobne jest znaczenie przepisów praktycznych encykliki: nie mają one na celu stawiać przeszkód postępowi i badaniom naukowym; mają chronić przed utratą duchowej równowagi i przed zejściem z drogi prawdy na drogę błędu. Gdy się tak pojmuje one przepisy encykliki — może i powinien ustąpić wszelki powód do obaw<sup>1)</sup>, a jego

---

<sup>1)</sup> Nie dostarcza też powodu do jakichś obaw Motu proprio z dn. 1/9 1910, gdy się zważy, że zarządzenia, o których tam mowa, są tylko powtórzeniem tych, które już w encyklice Pascendi były ogłoszone. Jeżeli zaś Ojciec św. dodaje nowe, dotyczące głównie młodzieży, gotującej się do stanu duchownego, to za-

miejsce zająć ma przekonanie, że encyklika i w całości i we wszystkich swych częściach jest dokumentem służącym jednemu celowi, który miał na oku papież: nie dopuścić, żeby Kościół zdał się na łaskę i niełaskę swych wrogów i stał się niezdolnym do spełnienia swego posłannictwa duchowego i nadprzyrodzonego, a zarazem prawdziwie kulturalnego i cywilizacyjnego. Taki cel odkryć można z łatwością we wszystkich pracach i krokach podjętych przez Namiestników Chrystusowych dla obrony wiary i Kościoła. Taki cel — by uwzględnić jeden i drugi szczegół z życia tych, którzy nosili imię Piusa — przyświecał Piusowi I, gdy występował przeciw modernistom swego czasu, t. j. Gnostykom; przyświecał Piusowi IV i Piusowi V, których imiona pozostaną na zawsze związane z dziełem wielkiej reformy Soboru Trydenckiego, przyświecał Piusowi VI, gdy potępiał niezgodne z duchem i nauką Kościoła projekty reformatorskie synodu w Pistoja; takim celem kierował się Pius IX, gdy wydawał swój syllabus i encyklikę przeciw współczesnym błędom liberalnego katolicyzmu, takim celem kierował się Pius X, gdy nowy syllabus i nową encyklikę wydawał przeciw błędom modernizmu, a narzucał się mu ten cel z podwójną siłą, bo nie tylko obowiązek Najwyż-

---

razem przytacza racye, z których przebija się chęć nie obniżania, ale raczej podniesienia wiedzy teologicznej wśród kleru. Por. He i n e r, „Die Massregeln Pius X gegen den Modernismus (Paderborn 1910).



szego Nauczyciela i Pasterza skłaniał Piusa X do potępienia tej herezyi nad herezye, ale nadto i hasło programowe: „odnowić wszystko w Chrystusie”: takiemu to hasłu wzniosłemu stawiał najbardziej na przeszkodzie rewolucjonizm i anarchizm religijny modernistów, rzucających się na same podstawy chrześcijaństwa i katolicyzmu, bo zapominających o słowach św. Pawła: „że fundamentu innego nikt założyć nie może, okrom tego, który założon jest, a który jest Jezus Chrystus” (I Kor. 3, 11). Natomiast ani postęp, ani kultura, ani nauka nie mają najmniejszego powodu do wywodzenia jakichś żalów z okazji wydania encykliki. Czyż bowiem encyklika — pisał słusznie Mathies (Hist. pol. Blätter 1908, 2) — potępia naszych sławnych chemików, fizyków, chirurgów lub inżynierów? Czy rzuca klątwę na Edisona, Marconi'ego, Santos-Dumont'a lub Zeppelina? Czy od ukazania się encykliki nastąpiło jakieś niebezpieczeństwo grożące teorii jonów i elektronów? Czy Papież zakazał może badania źródeł historycznych? Czy może zabronił prób zmierzających do ulepszenia teleskopów, mikroskopów, szybszej jazdy pociągami, czy może zakazał katolikom jeździć samochodami? Czy wogóle Kościół zastrzegł się kiedy lub zastrzega przeciw jakiejś prawdziwej zdobyczy nowoczesnej? Zechciejmyż raz seryo i poważnie zapytać się: Czego on właściwie chce i pragnie? Niczego innego, tylko tego, żeby duszom zapewnić owoce odkupienia,

uratować i zachować dla nich prawdy wiary. To zaś posłannictwo może spełnić tylko względem tych, co go słuchają. Ci zaś, którzy zaczęli się dobierać do samych podstaw chrześcijaństwa, otrzymali za pośrednictwem encykliki ostrzeżenie. I w tem tkwi niezwykle, światowe i historyczne, a zarazem katolickie znaczenie każdego orędzia papieskiego wogóle, a w szczególności encykliki „Pascendi Dominici Gregis“.



# TREŚĆ.

<b>Wstęp</b>	5
<b>I. Z dziejów ruchu modernistycznego</b>	12
1. Przed encykliką Pascendi	12
2. Po encyklice	20
<b>II. Co to jest modernizm?</b>	30
1. Modernistyczna filozofia religii	30
2. Wiara modernistów	40
3. Teologia modernistów	45
4. Historya i krytyka modernistów	52
5. Apologetyka modernistów	59
6. Modernistyczne reformy	63
7. Pojęcie modernizmu	65
8. Nazwa modernizmu	80
<b>III. Źródła modernizmu</b>	81
1. Źródła zewnętrzne	82
2. Źródła wewnętrzne	88
<b>IV. Ocena modernizmu</b>	92
1. Modernizm w świetle wiary	93
2. Modernizm w świetle wiedzy	103
3. Reformizm	131
<b>Zakończenie</b>	150





U w a g a. Literaturę, dotyczącą modernizmu, porównaj w pracach:

- A. Maćko, Znaczenie encykliki o modernizmie (Tarnów 1909).
- J. Rostworowski, Liberalny katolicyzm (Kraków 1906).
- E. Commer, H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus (Wien 1908).
- J. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft (Innsbruck 1910).
- L. Atzberger, Was ist der Modernismus? (Cöln 1908).
- Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen, IV Folge (Freiburg i. B. 1908).
- Herders Conversations-Lexikon, Modernismus (Ergänzungs-Band, Freiburg i. B. 1910).
- Th. Delmont, Modernisme et Modernistes (Lyon-Paris 1909).
- M. Lepin, Les Théories de M. Loisy (Paris 1908).
- A. Cavallanti, Modernismo e Modernisti (Torino, 1908).
- C. Carbone, De modernistarum doctrinis (Romae 1909).
- A. Tanquerey, Synopsis theol. fundamentalis (Parisiis-Romae 1910).

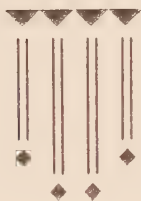


Hypnotyzm i spirytyzm.



X. T. Taczak.

# Hypnotyzm i spirytyzm.



Poznań.

Nakładem i czcionkami Drukarni i Księgarni św. Wojciecha.  
1909.



---

---

Z ZEZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.

---

---

Są rzeczy, mówi Szekspir w Hamlecie, o których ani się śniło filozofom. Do takich objawów możnaby pod pewnym względem zaliczyć hypnotyzm i spirytyzm. Straciły one wprawdzie w ostatnim czasie sporo na aktualności mianowicie z tej przyczyny, że przepisy państw rozmaitych z poważnych przyczyn zakazały publicznych widowisk, z jakimi zawodowi magnetyzerzy i hypnotyzerzy objeżdżali Europę, i że zdemaskowanie licznych słynnych medyów spirytystycznych przyczynić się musiało do zdyskredytowania spirytyzmu w szerokich kołach.

Z tego nie wynika atoli, by świat uczonych przestał się temi kwestyami zajmować. Przeciwnie literatura, dotycząca tych przedmiotów ze stanowiska naukowego, stale wzrasta. Rozwiał się tylko nimb tajemniczości, jakim otoczone były zjawiska hypnozy i spirytystyczne, oczyszczono je z naleciałości, jakie wyobraźnia ludzka do nich przyczepiła, odgradzono prawdę od fałszu.

A było to rzeczą konieczną, ponieważ poza temi zjawiskami nietrudno przypuścić jakąś tajemniczą, magiczną, nadprzyrodzoną siłę,

jeśli się nie porówna równocześnie tego, co prawdziwa wiedza o nich mówi.

Cóż to się bowiem i dziś jeszcze często-kroć słyszy, gdy mowa o hypnotyzmie?

Hypnotyzer usypia człowieka pociągnięciem rąk, a nawet prostem wejrzeniem, rozkazem. W tym śnie włada nim jak automatem, sprawia mu dowolnie różne bóle, znieczulenia. Wprowadza go w katalepsyę i najdziwaczniejsze patologiczne stany, leczy go z długoletnich nieraz chorób. Co więcej, włada jego duszą, narzuca mu jakie chce myśli, żądze, widzenia, uczucia; przemienia go dowolnie w inną osobę, której pacjent przybiera natychmiast mowę i charakter; obdarza go jakimś jasnowidzeniem tak dalece, że uśpiony objawia naukę, której nie nabył, odgaduje choroby i lekarstwa, widzi rzeczy i osoby o sto i więcej mil odległe.

Więcej jeszcze: ta czarodziejska władza i poza snem sięga; po kilku dniach, po miesiącach pacjent spełnia nieuchronnie o naznaczonej godzinie rozkaz, który we śnie otrzymał, a o którym nic nie wie. Myśli i sądzi, że za własnym idzie popędem, a tymczasem jest igraszką sugestyi nieuniknionej, jak grecka *Μοῖρα*.

Mówi się nawet, że człowiek posiadający tę tajemniczą różdżkę hypnotyzmu może nawet bez słowa, samą myślą wpływać na myśli swych ofiar, może je nakłonić do zbrodni, wzniecić namiętności niepokonalne -- i tym myślnym rozkazem ścigać istoty ludzkie aż

za morzami i w jakiegokolwiek odległości przykuwać do swej woli.

Okropne rzeczy! A jednak wśród tej litanii zjawisk hypnotycznych nie wymienione ani jedno, któregooby się nie było przypisywało hypnotyzmowi.

W rzeczywistości zaś wymienione objawy to konglomerat prawdy i nieprawdy; bo inaczej wygląda hypnotyzm w sensacyjnych wiadomościach umieszczanych w pismach, w sprawozdaniach popularnych — a inaczej znowu w dziełach poważnych badaczy i w gabinetach naukowych.

To samo dotyczy spirytyzmu, tego systemu, zbioru wierzeń zabobonnych, zawierającego w sobie pewną ilość reguł, zasad, praktyk, za pomocą których ma być niektórym, szczególnie do tego uzdolnionym osobom, t. zw. medyom, możliwem nawiązywanie stosunków z duchami osób już zmarłych.

Tak wierzą zwolennicy spirytyzmu — a oprócz nich nie brak ludzi, którzy to lub owo o zjawiskach spirytystycznych zasłyszawszy, a nie mając czasu czy sposobności sprawą tą dokładniej się zająć, którzy do dziś dnia, podobnie jak inni w hypnotyzmie, upatrują w zjawiskach spirytystycznych jakąś mistyczną, nadnaturalną siłę.

Czy słusznie, dowiemy się o tem później.

Niewątpliwie niełatwą jest rzeczą wytworzenie sobie sądu zupełnie jasnego i ścisłego o rzeczy, którą się mniej zna z własnego do-

świadczenia, a więcej z opisów, referatów innych. To jednak nie wyklucza, ani nie unie-  
możliwia rzeczowej oceny opisywanych zja-  
wisk. Boć przecież i historyk sąd swój for-  
mułuje na podstawie obcych świadectw; po-  
dobnie i sędzia wytwarza sobie obraz zdarzeń  
i wypadków nie na podstawie tego, co sam  
widział, ale na podstawie obcych zeznań  
i innych najrozmaitszych czynników. Także  
przyrodnik wskazanym częstokroć bywa na  
referaty o epidemiach, trzęsieniach ziemi  
i innych rzeczach, których naocznie sprawdzić  
nie ma sposobności -- a jednak nikt mu nie  
odmówi prawa do naukowego rozpatrywania  
tych kwestyi, zdarzeń, zjawisk.

Co dotyczy hypnotyzmu i spirytyzmu, to  
objektywną rzeczywistość zdarzeń, fenome-  
nów tychże dla tego nietrudno stwierdzić, po-  
nieważ literatura, dotycząca tych przedmio-  
tów, zwłaszcza literatura spirytyzmu, do za-  
dziwiających wprost wzrosła i wzrasta stale  
rozmiarów.

Omawiamy tu zjawiska hypnotyzmu i spi-  
rytyzmu zarazem nie dla tego, jakobyśmy  
nie uznawali zasadniczej różnicy między je-  
dnym i drugim — będzie później i o tem  
mowa, — ale dla tego, ponieważ niektóre,  
zwłaszcza wątpliwe zjawiska przypisuje się  
porównu jednemu jak drugiemu i ponieważ  
hypnoza przy seansach spirytystycznych nie-  
mała, jak się przekonamy, odgrywa rolę.

I.

Nadzwyczajny swój rozgłos przed kilkunastu laty zawdzięczał hypnotyzm przede wszystkim drowi Charcotowi, dyrektorowi paryskiego szpitala dla kobiet histerycznych, zwanego „La Salpêtrière”. Istotne atoli początki naukowych badań tych zjawisk sięgają dalej, a jeszcze dalej sameż objawy. Już bowiem w starym Egipcie zanoszono do świątyni bożka Serapisa w Memfis chorych, których kapłani wprowadzali w stan hypnozy i tym sposobem leczyli. U Greków sprowadzano sen podobny za pomocą kąpeli, namaszczeń, kadeznień i t. d., i nieraz miało się zdarzać, że chorzy w hypnozie otrzymywali w świątyni Eskulapa objawienie o swej chorobie i sposobach leczenia jej. U rzymskiego poety Plauta dosłownie czytamy: „Czy mam go może dotykać pociągnięciami, aby w sen popadł?” Metoda więc Mesmera już starym Rzymianom była znana. Podobne rzeczy czytamy o medycynie kapłanów chaldejskich, irańskich, indyjskich — a już najwięcej chyba zadziwia ów sen fakirów, zwany Yoga, który autohypnozą sprowadzają i którym funkcye życiowe swego organizmu do tego stopnia redukują, że nieraz tygodnie całe w tym stanie hypnozy letargicznej wytrzymują bez pokarmu i powietrza świeżego.

Franciszek Mesmer, lekarz wiedeński, ur. w 1733 r. a zmarły w r. 1815, o tyle więc tylko uchodzić może za wynalazcę hypnoty-

zmu, a raczej magnetyzmu, o ile zastosować się go starał do naturalnej metody leczniczej. Najpierw działał on na chorych magnesem, skąd nazwa „magnetyzmu“. Później przekonał się jednak, że pociągnięcia rąk, „les passes“, taki sam wywołują skutek, jak przesuwanie magnesów. Z czego powstała teoria, że w człowieku, osobiście w niektórych osobach, znajduje się jakiś specyficzny płyn, analogiczny do fluidu, jaki suponowano w magnesie, a który za pomocą pociągnięć miał się przelewać z magnetyzera w pacyenta i dziwne skutki magnetyzmu sprawiać.

W ten sposób magnetyzm przeobraził się w „magnetyzm zwierzęcy“ i doczekał się jeszcze za życia Mesmera nadzwyczajnego rozgłosu, zwłaszcza gdy Mesmer z Wiednia przenieść się musiał do Paryża. Wszelako komisya wydelegowana przez paryską Akademię Nauk, a licząca takie powagi jak Lavoisier i Franklin, celem zbadania metody i rezultatów leczenia Mesmera, orzekła po dokładnej obserwacyi, że nie widzi w tej metodzie ani korzystnych skutków dla zdrowia, ani też innych wpływów, jak tylko za pomocą imaginacyi. Toj trzeźwe acz surowe zdanie zbliżyło kwestyę do tego rozwiązania, jakie jej dziś najpoważniejsi badacze dają.

Dalej jeszcze w tym kierunku postąpił sławny doktor z Manchesteru, James B r a i d, zmarły w r. 1860. W r. 1843 odrzucił on hipotezę fluidu magnetycznego i wykazał, że nie



w osobie magnetyzera, ale w stanie nerwów pacyenta szukać trzeba przyczyny tych zjawisk. Skonstatował przytem wielki udział wyobraźni i usypiał pacjentów przez zwrócenie ich wzroku na przedmiot błyszczący, przed oczyma trzymany, lub na jakikolwiek inny przedmiot, n. p. butelkę, filiżankę, łyżeczkę i t. d.

Z doświadczeń takich poznawszy z pewnością, że nie potrzeba wcale magnetyzmu, by wprowadzić kogoś w sen hypnotyczny, że przeto nie ma mowy o jakiejś specjalnej sile magnetycznej lub fluidzie, stanowiącym przywilej osób wyjątkowych, odrzucił Braid słusznie nazwę „magnetyzmu zwierzęcego” i wprowadził nazwę „hypnotyzmu” od greckiego *ύπνός, ύπνοτικός* (sen, usypiający). On tedy uchodzić winien za wynalazcę naukowego, nowoczesnego hypnotyzmu, a obok niego Liélabaut, założyciel szkoły w Nancy, który pierwszy suggestyę w praktyce począł zużytkowywać.

Początkowo sceptycznie oczywiście na sprawę patrzano, uważając ją za szalbierstwo. Raz po raz tylko kilku lekarzy i fizyologów prowadziło dalej badania. W r. 1859 czytano w paryskiej Akademii Nauk referat Broki o tym przedmiocie. Najwięcej atoli rozpowszechnił hypnotyzm dopiero doświadczenia Charcota i jego uczniów w szpitalu La Salpêtrière w r. 1878.

Dr. Charcot, pielęgnując swe histeryczki, spostrzegł, że trzymając chorą za ręce i wprawiając się jej w oczy, wprawia ją często w sen głęboki i że w tym śnie pacjentka jest dziwnie od jego woli zależną, przybiera pozy, jakie jej słowem albo gestem nakazuje, wpada w rodzaj katalepsy, przyjmuje z największą łatwością narzucane wrażenia strachu, radości, bólu, albo znów znieczulenie częściowe lub zupełne do tego stopnia, że można jej ramię szpilkami kłuć bez objawu cierpienia; doznaje też halucynacji, jakie tylko jej podsuwa; na jego słowo widzi przedmioty i osoby, których wcale tam nie ma, opisuje je, rozmawia z niemi. I nie tylko tym przedmiotowym złudzeniom podlega, ale nawet sama w sobie widzieć może inną osobę; gdy się jej mówi, że jest żołnierzem, adwokatem, przybiera odpowiednią minę, pozę i mowę; gdy się w nią wmówi, że jest dzieckiem, geruje się i bawi jak dziecko — gdy się jej powie, że jest psem, pada na czworaki i szczeka — po przebudzeniu zaś niczego zgoła nie pamięta.

W dalszym ciągu stwierdzono, że pacjentki nie tylko w śnie hypnotycznym ulegają woli hypnotyzera, ale też na jawie spełniają rozkazy, jakie im w hypnozie dano. Osoba, której hypnotyzer rozkazał dnia trzeciego o pewnej godzinie przyjść do siebie, po przebudzeniu rozkazu sobie nie przypomina, trzeciego atoli dnia o oznaczonej godzinie porzuca ni stąd ni zowąd gości i biegnie do lekarza —

a gdy ten udając, że o niczem nie wie, pyta po co przyszła, ona wyszukuje jakiś błahy powód, by wytłomaczyć swoje przyjście — widocznie o prawdziwej przyczynie nie zgola nie wie.

Takiemi i innemi jeszcze sensacyjnemi doświadczeniami i odkryciami zasypywała dyrekcya szpitala La Salpêtrière świat uczony, a Charcot próbował nawet ugrupować spostrzegane zjawiska i odróżnić stany po sobie następujące. Oznaczył trzy takie stany hipnozy: stan kataleptyczny, letargiczny i somnambuliczny.

Główną oznaką stanu kataleptycznego jest wedle Charcota zupełna bezwładność śpiącego. Członki jego pozostają w tem położeniu, jakie im się poprzednio nadało. Najtrudniejsze pozycye, w których znajdował się pacjent w stanie kataleptycznym przy wywołaniu tego stanu, pozostają bez zmiany, dopóki stan ten trwa, tak iż się ma złudzenie, jakoby osoba doświadczana skamieniała nagle. Wobec hipnotyzera atoli nabierają członki hipnotyka wzrastającej giętkości. Może on im z zewnątrz nadać dowolny kierunek, nie uczuwając przy tem żadnego oporu. Kataleptyk, to niejako statua żywa, ale statua, której operator może nadać pozycyę dowolną i wygląd, jaki mu się spodoba, czyli nadać jej wszelkie pozory życia rzeczywistego. Czułość skóry na wpływy zewnętrzne znika zupełnie, zmysły przestają funkcjonować i tylko za pomocą sugestyi

można na nie oddziaływać. Gdy się kataleptyka po sugestyi zostawi samemu sobie, zapada w poprzednią bezwładność. Podczas gdy w stanie letargicznym występuje szczególniejsza właściwość, mianowicie nadczułość nerwomuskularna, przy katalepsyi dzieje się wręcz przeciwnie. Działanie zewnętrzne nie wywołuje tu ani uśpienia ani podniecenia mięśni. W najpomysłniejszym razie paraliż może dotknąć jeden tylko mięsień, lub jedną grupę mięśni. Stan kataleptyczny nie zawsze ogarnia całe ciało, można n. p. jedną połowę ciała uczynić kataleptyczną, a drugą letargiczną, a stan taki nosi nazwę hemi-katalepsyi lub pół-letargu.

Ze stanu kataleptycznego wytwarza się wedle Charcota *l e t a r g* przez to, że się kataleptykowi zamyka powieki lub umieszcza go się w ciemności. Przy rozpoczęciu stanu letargicznego występują przeważnie słabe konwulsye, spazmy i t. d. Zdrętwiałe w poprzednim stanie ręce teraz opadają ciężko po obu stronach ciała. Żrenice pod zamkniętymi powiekami wywracają się w głąb i nie reagują na światło. Analgezya jest kompletną, czynność zmysłów ustaje, wrażliwość na sugestyę prawie zupełnie zanika. Główną oznaką tego stanu jest objaw nazwany przez Charcota i Richeta nadmiernością (hyperekscytacją) nerwomuskularną). Najmniejsze podrażnienie jakiegokolwiek ścięgna mięśniowego za pomocą palca wywołuje natychmiast ruch mięśnia,

który przez lekkie mechaniczne podrażnienie mięśniów przeciwnych (antagonistów) znów ustaje. Jeden z wybitnych objawów tego rodzaju wywołuje się przez ucisk mięśniów krzyża, skutkiem czego głowa przegina się w tył w kształcie łuku i dotyka prawie pleców. Hyperekscytację nerwo-mięśniową można wywołać także przez rozciąganie żył i bezpośrednie pobudzanie nerwów.

Stan *s o m n a m b u l i c z n y* jak dwa poprzedzające wywołać można pośrednio lub bezpośrednio. Przez ucisk lub tarcie skroni powstaje on u osób, które były w stanie letargu lub katalepsy. Bezpośrednio wywołuje go się przez zwyczajne środki hipnotyczne. W stanie tym oczy zamknięte są zupełnie lub do połowy, a powieki drgają z lekką nieustanną. U niektórych osób zdarza się stan *s o m n a m b u l i c z n y* tego rodzaju, że od normalnego stanu czuwania różni się jedynie szczególniejszym wyrazem oczu, zwykle w takich razach otwartych. Hyperekscytacja nerwo-mięśniowa w tym stanie nie występuje, lecz wskutek wzburzenia i podrażnienia naskórka zauważyć się daje lekkie drżenie mięśniów. Gdy się zlekka i ostrożnie otworzy oczy hipnotyka, stan *s o m n a m b u l i c z n y* przechodzi zazwyczaj w katalepsyę.

Taką mniej więcej jest charakterystyka Charcota dotycząca różnych stanów hipnozy. Podobnie rozróżnia Schrenck-Notzing w swoim dziele o sugestyi trzy stopnie, charakte-

ryzuje je atoli inaczej, nazywając pierwszy stanem somnolencyi, drugi stanem t. zw. hypotaxis, trzeci stanem somnambulizmu. W pierwszym stanie jest jeszcze pewien stopień świadomości i odporności wobec nerwowych sugestyi, w drugim ta odporność zupełnie zanika, w trzecim nadto dołącza się zupełna amnezja t. j. niepamięć o tem, co się w hypnozie czyni, i zjawiska posthypnotyczne. Inni badacze odróżniają 5, 6 lub jeszcze więcej stanów. Wielu zaś, zapewne najśluszniej twierdzi, że te klasyfikacye nie mają naukowej podstawy i że głównie od hypnotyzera i hypnotyka zależy, w jakim porządku przychodzą symptomata i z jakimi znamionami.

Ponieważ mowa tu była o somnambulicznym stanie hypnozy, niechaj mi będzie przy tej okazji wolno wtrącić kilka uwag o somnambulizmie. Kiedy dawniej się mówiło o somnambulizmie, to miano na myśli ten anormalny stan zwykłego snu, w którym śpiący we śnie chodzi, błądzi, wykonywuje różne ruchy i czynności. Później objęto atoli tą nazwą także wszystkie zjawiska sztucznie wywołanej hypnozy, mając nieco podobieństwa z naturalnym, spontanicznym somnambulizmem. Wśród osób dotkniętych naturalnym somnambulizmem wskutek chorobliwego ustroju nerwowego, rozróżnia się takie, które jedynie mówią we śnie, dalej takie, które w łóżku wykonują przeróżne ruchy, wreszcie takie, które opuszczają łóżko i błądzą po róż-

nych miejscach, pełniąc czyny najróżnorodniejsze, które nie wychodzą atoli poza zakres ich zwykłych myśli i czynów na jawie.

Dawniej, a nawet i w naszych czasach niektórzy sądzą, że somnambulicy chodzący po murach i dachach pozostają pod wpływem tajemniczego działania księżyca, dla czego ich lunatykami zwano. W ten sposób wyobrażnia ludu, baśń, poezya otoczyła somnambulizm tajemniczym urokiem romantyczności. W rzeczywistości atoli somnambulicy podlegają swej skłonności opuszczania miejsca spoczynku nie tylko wśród księżycowych, ale i wśród ciemnych zupełnie nocy, chociażby nawet spali w ubikacyach, do których ani jeden promień światła księżycowego dotrzeć nie może. To jedynie przyznać można, że jeżeli jasna smuga światła księżycowego pada na twarz śpiącego somnambulika, że łatwiej wywołać może senne wyobrażenia i widziadła, powodujące śpiącego do opuszczenia łóża.

We śnie somnambulicy błędzą nieraz po najniebezpieczniejszych miejscach, wspinają się na strome mury, spokojnie przeskakują z dachu na dach, ale czynią to bez najmniejszej świadomości niebezpieczeństwa i dla tego z nadzwyczajną wprost pewnością działają. Jeżeli człowiek na jawie nie może bez drżenia i lęku przejść po zawieszonej linie lub wązkim pomoście nad przepaścią, dzieje się to dla tego, że widzi pod sobą głębię przepastną, że odczuwa możliwość zawrotu głowy, upadku,



śmierci. Somnambulik tego wszystkiego nie doznaje, wszelkie ruchy i czynności jego są czysto odruchowe, na podniety zewnętrzne pozostaje nieczuły, nie widzi niebezpieczeństwa, wrażliwość odruchowa, która w każdym śnie do pewnego stopnia ma miejsce, potęguje się do najwyższego napięcia, ponieważ zawieszenie pewnych funkcji psychicznych potęguje drugie — stąd to dziwne zjawisko, że somnambulista wprost karkołomnych dokonuje czynów z największym spokojem.

Zdarzają się atoli przypadki, że i somnambulicy podczas swych niebezpiecznych wędrówek, gdy naraz ze snu się zbudzą, ulegają wypadkowi. Przebudzenie jednakże zdarza się bardzo rzadko, nawoływania pozostają zazwyczaj bez skutku, somnambulik robi swoje i najspokojniej wraca do łóżka. Po przebudzeniu się nie wie, co robił we śnie, czasem tylko uważa za senne widziadło to, co wykonywał we śnie.

Egzaltacya władz w somnambuliźmie dotyczy nieraz także władz czysto psychicznych, umysłowych. Muzyk Tartini usłyszał, a raczej ułożył we śnie swoją „Kantatę djabelską“; Condillac we śnie dokończył pracę filozoficzną; o Dantem opowiada się, że we śnie ułożył plan swej boskiej komedyi; Lafontaine miał we śnie spisać bajkę „Les deux pigeons“, Wolter ułożył odę, prof. Wachner z Getyngi opowiada, że przez kilka dni napróżno się silił, by złożyć

kilka wierszów greckich, w stanie somnambulizmu udało mu się to zupełnie.

Nie rzadkie są zdarzenia u studentów, że w somnambulizmie wypracowują zadania, rozwiązują matematyczne problemy nierównie lepiej i zręczniejsz niż na jawie. Löwenfeld w swej pracy „Somnambulizm i Spirytyzm“ przytacza stwierdzony zupełnie casus pewnego studenta z Amsterdamu, który po trzydniowym próżnym trudzie, by rozwiązać matematyczne zadanie, jakie mu dał prof. van Swinden, zniechęcony położył się około pół do 1 w nocy do łóżka — a nazajutrz znalazł na biurku ku niemałemu swemu zdziwieniu arkusz papieru z rozwiązaniem beznagannie zadaniem, przy czem w użyciu była metoda daleko prędsza i lepsza aniżeli ta, której przy dawniejszych próbach używał.

Szkocki lekarz Abercrombie przytacza następujące wydarzenie. W pewnej zawilej, a wielkiej doniosłości kwestyi prawniczej zasiągnięto rady wybitnego adwokata, którego sprawa zainteresowała, tak, iż z całym zapalem się do niej zabrał. Gdy już kilka dni sprawie tej był poświęcił, zauważyła żona jego, że w nocy opuścił łóżko, udał się do biurka, pisał tam czas dłuższy, poczem najspokojniej wrócił znowu do łóżka i spał dalej. Nazajutrz po przebudzeniu opowiada ów adwokat żonie, że we śnie udało mu się skombinować znakomite rozwiązanie pewnej bardzo zawilej sprawy, nad którą już kilka dni ślęczy, i że nie wie

coby dał za to, gdyby bieg myśli sennych mógł odtworzyć. Oczywiście radość jego była nie małą, gdy go żona zaprowadziła do biurka, gdzie znalazł to, czego pragnął.

Wszystkie te zjawiska naturalnego somnambulizmu to niewątpliwe rzeczy nadzwyczajne, w zadziwienie nas wprowadzające, ale bynajmniej nie świadczące o ingerencyi jakiegś nadprzyrodzonej siły.

Ale wracajmy do hypnotyzmu. Mówiłem o Charcocie, jego doświadczeniach i odkryciach. Rozumie się, że niebawem i poza Paryżem w wielu miejscowościach zabrano się do sprawdzania i dalszego badania zjawisk hypnotycznych. Ścisłością obserwacyi i trzeźwością zdania odznaczali się w szczególności dr. Bernheim w Nancy, prof. Heidenhain z Wrocławia, prof. Cybulski z Krakowa, którzy zarzucili Charcotowi, że czyniąc swe doświadczenia wyłącznie na kobietach histerycznych, otrzymuje zjawiska skomplikowane, w których trudno rozeznąć, co jest skutkiem samego hypnotyzmu, a co pochodzi może od tak kapryśnej choroby, jaką jest histerya.

Oni więc jęli eksperymentować na mężczyznach silnych i zdrowych: żołnierzach, fragarzach, osobiłwie na własnych uczniach i to w swoich aulach i gabinetach naukowych, a im więcej rosła liczba doświadczeń ścisłych i rzeczowych dokonywanych na medych zdrowych, tem więcej odpadało szczegółów

nadzwyczajnych i przeciwnych znanym dotychczas prawom fizjologii i psychologii.

Pomiędzy uczonymi badaczami, którzy wyjaśnieniu zjawisk hypnotycznych niemało poświęcili i poświęcają czasu i trudu wymienić przedewszystkiem należy obok wzmiankowanych już wyżej barona Schrenck-Notzinga, psychiatrę znakomitego Krafft-Ebinga, Löwenfelda, Lehmana, Achelisa, Forela, Wundta z Lipska, prof. Molla z Berlina, Ochorowicza z Warszawy i wielu innych.

Zanim przystąpię do podania rezultatu badań tych mężów nauki — przyczem wpierw zwrócę się do zjawisk tu i owdzie przypisywanych hypnotyzmowi, naukowo jednak nie stwierdzonych — potem dopiero do zjawisk naukowo uznanych — podam wpierw różne metody hypnotyzowania i udzielania sugestji hypnotycznych, bo tego dotychczas nie uczyniłem, i przytoczę ze względu na tych, którzy nie mieli sposobności brania udziału w spektaklach zawodowych hypnotyzerów, wśród których najgłośniejszymi byli Donato, Hansen, Kennedy, Czyński i wielu innych, traktujących rzecz swoją raczej po kuglarsku aniżeli naukowo, kilka ciekawych eksperymentów tychże.

## II.

Dla wywołania stanu hypnotycznego mnóstwo istnieje m e t o d. Każdy prawie operator posiada swój własny sposób hypnotyzowania

i ten czy ów manewr stosuje jako niezawodnie skuteczny. Ale w gruncie rzeczy wszystkie te sposoby polegają na jednej i tej samej zasadzie, mianowicie na oddziaływaniu na układ nerwowy osób doświadczanych czyli t. zw. medyów.

Oddziaływania te mogą być dwojakie, **fizyczne** lub **psychiczne**.

Do pierwszej grupy należą metody posilkujące się ruchami, pociągnięciami rąk t. zw. passami, siłą wzroku hypnotyzera fiksującego medyum, albo wzroku samej osoby doświadczanej wlepionego w jakiś przedmiot, błyszczący zwłaszcza, lub też metody działające za pomocą nacisku na części mięśni głowy, użarzmienia słuchu lub nacisku na pewne żyły.

Druga grupa obejmuje te sposoby, przy których energicznie wypowiedziany rozkaz operatora, że te lub owe objawy mają wystąpić, niewoli niejako medyum i pozwala wprowadzać do jego mózgu pewne wyobrażenia lub pobudzać nerwy ruchu do akcji.

Najwięcej znane metody są metoda Mesmera, Deleuze'a, James'a Braida, księdza Faria, Gessmann'a i Ochorowicza za pomocą wynalezionego przezeń hypnotyskopu. Szczegóły dotyczące tych metod rozmaitych pomijam.

Teraz kilka ciekawszych **e k s p e r y m e n t ó w**. W r. 1907 wyszła w Warszawie drukiem książka Mieczysława Rościszewskiego

zatytułowana „Hypnotyzm i suggestya“. Na wszystkie wywody autora godzić się nie można, tem mniej uczynią to lekarze, jeżeli już we wstępnem słowie wyczytają: „Nie masz dziś dzieła z zakresu medycyny praktycznej, któreby nie uznawało w hypnotyzmie siły leczniczej, z którą jedynie profan liczyć się nie będzie. Czy to mowa o zdobyciu energii, czy o doskonaleniu własnych uzdolnień, czy o usuwaniu jakichś uporczywych wad i ułomności, wobec których lekarz alleopata staje się bezsilnym, czy w leczeniu chorób poważnych jak postępowy paraliż i t. p. — tych chorób wymienienia notabene autor przy końcu dziełka szereg cały za Dr. Bérillonem — wszędzie spotykamy się z radą udania się do hypnotyzmu, który, tym sposobem, wbrew mniemaniu sceptyków i pesymistów, święci tryumf zupełny“. Jaki cudowny środek leczniczy ten hypnotyzm, gotów człowiek zawołać! Niestety tej cudotwórczej jego siły medycznej i pedagogicznej więcej w wyobraźni p. Rościszewskiego, aniżeli w rzeczywistości.

To niech nas jednak nie odwodzi od wysłuchania z ust p. Rościszewskiego opowiadania o spektaklu hypnotyzera *Donato* i jego medyum panny *Lucylli* w Warszawie: Działo się to 25 lat temu. Sala ratuszowa wypełniona była po brzegi najwytworniejszą publicznością. Warszawa zbiegła się tłumnie zwabiona nowością programu zapowiadającego widowisko cudów, o których coś nie coś w sposób tajem-

nieczy przebąkiwały dzienniki... Hypnotyzm zaczynał być modny zagranicą, trzebaż więc było zadość uczynić modzie na Syrenim bruku. (Oczywiście działo się w innych miejscowościach podobnie.) Było też na co patrzeć w istocie. To co wówczas Donato pokazał na deskach estrady, było czemś tak zdumiewajacem, tak niepospolitem, że poruszyło wszystkie umysły.

Panna Lucylla stawiała się pod wpływem wzroku Donata tak powolną, że wszyscyśmy ją pomawiali o znowę. (że szarlataneryi i oszustwa przy takich widowiskach dużo się działo, o tem świadczą zeznania niektórych płatnych medyów Czyńskiego). Hypnotyzer usypiał swoje medyum siłą wzroku i okazywał uosobioną bierność, spełniającą wszystkie jego rozkazy ze ślepem posłuszeństwem. Lucylla czyniła w śnie hypnotycznym czyli pod wpływem sugestyi to wszystko, co współcześnie prof. Charcot w Paryżu uwieczniał na swoich zdjęciach fotograficznych ze swojemi medyami. Widzieliśmy tedy jej modlitwę, przestach, zgrozę, słyszeliśmy jej deklamacyę, podziwialiśmy ją czytającą z zamkniętymi oczyma a wreszcie pogrążoną w śnie kataleptycznym, co oczywiście stanowiło moment najefektowniejszy. Donato traktując występ swój nieco po kuglarsku, robił wszystko co mógł dla powiększenia olśnienia widzów. Szklące się a sztywne oczy Lucylli oświeślał zbliżona zapalka, tak że była obawa, iż jej rzęsy



opali. Medyum próbę tę wytrzymało bez mrugnięcia. Poprowadził następnie ofiarę swoją przez całą salę i pozwolił kłuć jej obnażone a drętwe ramię szpilkami na dowód zupełnego znieczulenia jej ciała. Jakoż panna Lucylla wróciła na estradę pokłuta w sposób bardziej barbarzyński, niż bohaterzy wojny japońskiej. Kto mógł tylko dosięgnąć, pakował w ramię uśpionej szpilkę na wylot, krew jednak nie występowała a na twarzy klutej nie znać było oznak najmniejszego bodaj uczucia bólu — dowód zupełnej anestezji.

Drugie widowisko, jakie przy innej okoliczności dał pewien hypnotyzer odeski, dotyczyło wyłącznie przenoszenia myśli czyli t. zw. suggestion mentale. Kilkudziesięciu przedstawicieli prasy i inteligencji zebrało się w sali hotelu europejskiego na seans próbny. Zaciekawienie zebranych było niemałe, ile że gazety pisały wówczas o nowem dziele Ochrowicza „La suggestion mentale“, w którem autor wypowiada przekonanie, że przenoszenie myśli jest możebnem i że w pewnych warunkach rzeczywiście istnieje. Do tego przedmiotu i dzieła wrócimy jeszcze. Hypnotyzer obrał sobie za towarzysza obecnego na sali znanego optyka warszawskiego. Z rozpoczęciem doświadczeń hypnotyzer ujął swoją prawą ręką optyka za lewą i zalecił mu myśleć o tem, co mu wypadnie za wolą publiczności odgadnąć. Tę ostatnią t. j. nas obecnych w sali prosił, abyśmy mu dostarczyli odpo-

wiednich zadań do wykonania. Wtedy ze stosu książek leżących na bocznym stole wybrałem stare, oprawne półroczne „Kłosów“ i otworzywszy w połowie za zgodą kilkunastu kolegów obrałem z zadrukowanej szpalty środkowej wyraz „dobrze“, napisałem go na kartce, zanotowałem również numer stronnicy i wiersza, w którym znajdował się ten wyraz. Optyk mający poddawać myśli hypnotyzerowi czy somnambuliście, jakby go właściwiej nazwać należało, był przy tem obecny, widział obrany wyraz i zanotował go sobie w pamięci. Gdy już wszyscy obecni odczytali kartkę wezwano odgadywacza, który się był usunął do drugiego pokoju, on zaś ujął optyka za rękę według zapowiedzi, przyłożył lewą dłoń do czoła, potarł je, przymknął oczy, zawołał do optyka: „myśl pan“ i po niejakej chwili przystąpił do stosu książek. Szybkim ruchem rozrzucił je po stole, wydobyl półroczne „Kłosów“ i wskazał z całą dokładnością wyraz obrany. Obecni jak jeden mąż podziękowali mu oklaskiem. Cudzoziemiec nie znający naszego języka za niemym podszeptem, a raczej wpływem myśli jednego z mieszkańców Warszawy, który nie mógł mu dostarczyć bliższych wskazówek dotyczących obranego wyrazu — pilnowaliśmy go bowiem starannie — odnalazł i odczytał wyraz polski w polskiej książce, ukrytej w stosie innych nieznanych mu książek polskich.

Autor zdaje się przytoczony wypadek i inny jeszcze, który pomijam, uważać za do-

wód sugestyi myślniej, chociaż jest on tylko objawem hyperestezyi, t. j. nadzwyczaj spotęgowanej wrażliwości zmysłów w stanie hypnozy.

Inne eksperymenty przytoczę później, by teraz przystąpić do omówienia samych już zjawisk hypnotycznych.

### III.

a) Do wątpliwych, przez mężów nauki nie stwierdzonych zjawisk, należy w pierwszym rzędzie wspomniana co dopiero sugestia myślna.

Pytanie jest, czy hypnotyk oddziałuje tylko na te rozkazy i wrażenia, które przez jakikolwiek zmysł do jego wyobraźni dochodzą, czy też istnieje jakaś bezpośrednia komunikacya między myślą hypnotyzera a myślą hypnotyka, tak iżby rozkazy wyłącznie w myśli sformułowane udzielały się osobie zahypnotyzowanej niezależnie od odległości.

Za istnieniem sugestyi czysto myślniej kruszy kopie Dr. Ochorowicz we wzmiankowanym już dzieje „La suggestion mentale”. Wylicza on tam najprzód i opisuje szereg bardzo ciekawych wypadków i doświadczeń, w których niewprawny i nieostrożny obserwator uznałby niewątpliwie sugestię czysto myślną. Autor jednak poddając je ścisłej krytyce wykrywa w każdym przypadku jakieś niepostrzeżone sposoby i znaki, którymi myśl mogła się przez zmysły udzielić.

Raz hypnotyk z wyrazu twarzy, z nieznanego i mimowolnego ruchu warg mógł wy-  
czytać myśl hypnotyzera, podobnie jak wy-  
kształceni głuchoniemi czytają słowa na ustach  
mówiących; drugi raz sam sposób pytania  
i inne okoliczności pozwoliły hypnotykowi od-  
gadnąć, o co chodziło; innym razem znowu  
asocjacja idei przypadkowo, nawiązana tłomaczy  
pozorny wpływ myśli; czasem to samo  
doświadczenie już poprzednio uczyniono i hy-  
pnotyk pamięta stąd, co ma odpowiedzieć.  
Niekiedy medyum znając oddawna swego hy-  
pnotyzera i jego tryb życia domyśla się, co on  
robi w pewnej godzinie, co myśli o pewnej rze-  
czy, w jakimkolwiek jest oddaleniu. Wy-  
tworzyła się między nimi jakby harmonia prae-  
stabilita ludzaco naśladowająca bezpośredni du-  
chowy związek.

Dalej wylicza autor drugi szereg doświad-  
czeń, gdzie już powyższych skrytych sposo-  
bów udzielania myśli nie znajduje. Suggestya  
myślna zdaje mu się w tych przypadkach  
„prawdopodobną“, ale jeszcze jakieś subtelne  
zostają wątpliwości.

W ten sposób zjednawszy sobie powagę  
krytycznego i ścisłego obserwatora, opowiada  
trzeci szereg wypadków, które już uważa za  
stanowcze dowody czysto myślnego podda-  
wania.

Przechodząc do teorii p. Ochorowicz,  
odrzuca słusznie i na podstawie doświadczeń  
przestarzałą hipotezę fluidu magnetycznego

oraz hipotezy spirytystów o wędrówkach duszy poza ciałem, o „promienieniu ducha” i tym podobne baśnie. Sam zaś następującą stawia teorię. Mózg przy funkcji myślenia jest jakimś centrem dynamicznem niby maszyną, w której się dokonuje nie mała praca mechaniczna. Ta zaś praca nie ogranicza się na sam mózg, ale promienieje w dal właściwym sobie ruchem, podobnie jak piec promienieje ciepłem. Otóż ten ruch spotykając drugi przyrząd harmonijnie dostrojony t. j. drugi mózg do pewnej harmonii z pierwszym doprowadzony, może w nim wywołać taki sam stan dynamiczny, a więc takie same myśli jak w pierwszym mózgu — podobnie jak się zdarza, że ton wzięty na jednym muzycznym instrumencie odzywa się niekiedy na drugim nastrojonym jednakowo. Na innych zaś mózgach choć bliższych przestrzeniowo ten sam ruch żadnego dostrzegalnego nie wywrze wpływu, dla tego, że nastroju podobnego nie mają.

Na tej teorii „promienienia mózgu” opiera Ochorowicz swoją teorię leczniczą czyli terapię magnetyczną. Jak bowiem mózg, tak i ręka zdrowa jest zdaniem jego centrem dynamicznem, które w zbliżeniu do części chorych innego ciała przywraca w nich zakłóconą równowagę życiową.

To ostatnie żywo przypomina fluid magnetyczny, który Ochorowicz odrzuca. Na stwierdzenie swej hipotezy promienienia mózgu nie przytacza on żadnych ścisłych, empirycznych

dowodów, a gdy przyszło do jawnych doświadczeń w klinice warszawskiej, ani śladu mniemanego wpływu leczniczego nie sprawdzono. Owszem wszystkie dokładniejsze doświadczenia w Nancy, Wrocławiu, Berlinie i indziej wnosić każą, że żadnych takich wpływów dynamicznych niema i że wyobrażenia we wszystkim pośredniczy. Jeżeli zaś faktem jest, że w bliskości takie wpływy nie istnieją, to pocóż ich szukać w odległości setek kilometrów?

Zresztą fakta sugestyi myślniej przytoczone przez Ochorowicza i innych nie posiadają ścisłej naukowej wartości. Bo albo Ochorowicz eksperymentuje sam nad osobą nerwowo chorą i często już przez niego hypnotyzowaną, która więc może niejednego się domyślić — albo p. Gilbert w Hawrze każe w myśli kobiecie często przez siebie uśpionej przyjść do siebie, a gdy to nie następuje, zaraz towarzysze jego świadomi rzeczy tak się koło niej kręcą, że trudno jej się czegoś nie domyślić — albo hypnotyzer osobie chorej każe się położyć do łóżka, co i bez tego byłaby zrobiła. Słowem są to wszystko fakta polegające na czysto osobistej obserwacyi, przy której nie mało złudzeń zakraść się może, a na takich faktach teoryi naukowej, zwłaszcza tak głęboko podkopującej dotychczasowe poglądy, budować nie można.

Na to potrzeba obserwacyi podjętych w otoczeniu naukowem, powtarzanych iden-

tycznie kilkakrotnie. Ile razy atoli powołano suggestyę myślną pod tę ścisłą kontrolę eksperymentacyi naukowej, tyle razy zawiodła zupełnie.

Sławny magnetyzer Lewis twierdził, że poddaje swej towarzyszce somnambulce myśli w jakiegokolwiek odległości. Przedzielono ich tylko drzwiami. W jednym pokoju Lewis robił gesty, a kilku lekarzy je zapisywało — w drugim siedziała somnambulka mająca te gesty naśladować, i również kilku lekarzy zapisywało jej ruchy. Pomiędzy obydwoma protokołami nie było ani cienia zgodności.

Przyjaciel Dr. Noble'a utrzymywał, że może swą służącą zahypnotyzować z odległości. Sprowadzono służącą nie powiadając jej, że jej pan się znajduje w mieszkaniu, i posadzono ją przy drzwiach, za którymi jej pan ze zmęczenia ustał, a służącej ani na myśl przyszło usnąć — bo o niczem nie wiedziała, nie było suggestyi.

Na odwrót znowu Dr. Elliotson powiedział swemu medyum, że będzie je z drugiego pokoju usypiał. Tymczasem zajął się w drugim pokoju zupełnie czem innym, medyum jednak zapadło w sen hypnotyczny pod wpływem własnej wyobraźni.

Dr. Ochorowicz sam przyznaje: „Przekonałem się, że magnetyzer zręczny, mający do czynienia z medyum należycie wyedukowanym, może doskonale naśladować suggestyę



mentalną, albo również sam być oszukanym przez nieświadome asocjacje. Świadkowie opowiadając takie fakty, odmieniają je i ozdabiają mimowolnie wskutek tej psychicznej władzy, cenniejszej dla sztuki, ale w nauce niebezpiecznej, którą zowią wyobraźnią dopełniającą.“

Poważni mężowie nauki jak Bernheim, Delboeuf, Heidenhain, Cybulski, Lehmann, Forel, Moll i inni nie uznawają sugestyi czysto myślniej, wszystkie zaś objawy pozornej telepatyi tłumaczą nadzwyczajną egzaltacją władz psychicznych i zmysłów w hipnozie, wskutek której to hyperestezyi hipnotyk dostrzedz może najlżejsze, nawet mimowolnie drgnienie warg lub mięśni.

b) Drugie zjawisko przypisywane hipnotyzmowi, a naukowo nie stwierdzone, to jasnowidzenie, objawiające się czy to w odnajdywaniu rzeczy ukrytych, czy widzeniu przez ściany, czy czytaniu listów zamkniętych i t. p. eksperymentach. Ścisłejsze badania podcięły skrzydła temu wszystkiemu.

Już uczniowie Mesmera, a później i inni hipnotyzerzy popisywali się podobnemi rzeczami. Dla tego już w r. 1838 wyznaczył członek akademii paryskiej Bourdin 3000 fr. nagrody temu, co by pokazał niewątpliwy fakt jasnowidzenia. Trzy lata czekano, zanim się ktoś o to pokusił. Nareszcie zjawiała się jakaś panna z Prowancyi wysłana przez Dr. Houblie'a; potem niejaki Pigecaire z Montpellier

z 11 letniem dzieckiem, wkońcu pewien p. Terte. Gdy ich wzięto pod ścisłą obserwację, okazało się, że każda z tych osób przyjechała z przygotowanym oszustwem.

W Anglii dwaj lekarze Simpson i Crampton zamknęli banknot znacznej wartości w dobrze oklejonym i opieczętowanym pudełku i złożyli pudełko u notaryusza, ogłaszając w gazetach, że odstąpią banknot tej osobie, któraby za pomocą hypnotycznego jasnowidzenia wyczytać potrafiła numer banknotu przez ściany pudełka. Do próby nikt się nie stawił.

W r. 1897 czyniono w Narbonne doświadczenia z somnambulistką, która przypisywała sobie władzę odczytywania pisma zamkniętego w nieprzejrzystej osłonie. Zdemaskowano ją na próbie oszustwa. Löwenfeld opowiada o pewnem dziewczęciu histerycznem, że czytało z książki położonej na brzuchu z oczyma pozornie zamkniętymi. Gdy atoli zastosowano wszelkie środki ostrożności i zakryto dziewczęciu zupełnie oczy, wiadza ta ustała; z czego jednak wynika, do jakiego stopnia napięcia dochodzi w hypnozie nieraz siła wzroku. Bo jeżeli dziewczę to czytało książkę położoną do ócz pod takim kątem, że normalny człowiek ani litery by nie wyczytał, to nie jest to dowodem transpozycyi zmysłów, jak niektórzy utrzymują, lecz tylko niezmiernie spotęgowanej wrażliwości zmysłu wzroku.

Dr. Bergson opisuje taki wypadek podnieczonej siły wzroku. Robił doświadczenia z pe-

wnym chłopcem, który mógł czytać z książki zwróconej doń tyłem, podczas gdy inna osoba czytała tę samą książkę stojąc przed nim. Bergson przekonał się, że zmysł wzroku chłopca tak był podniecony, iż chłopiec mógł czytać odbicie liter książki w oczach owej osoby, które mu tym sposobem służyły za lustro. Litery w książce miały trzy milimetry wysokości; ich odbicie na rogówce czytającego mogło się według obliczenia ukazywać chłopcu we wielkości mniejwięcej  $\frac{1}{10}$  milimetra, innemi słowy chłopiec mógł czytać w oczach litery drukowane, które posiadały zaledwie  $\frac{1}{10}$  milimetra wysokości.

Słabe analogie podobnie podnieconej siły jednych zmysłów wskutek zawieszenia działalności drugich spotykamy u głuchoniemych, u których siła wzroku się nadzwyczaj wzmacnia, u niewidomych, u których znowu zmysł czucia i słuchu nadzwyczaj jest wydelikacowany — u ludów, żyjących na łonie natury, n. p. u Indyan, u których niektóre zmysły n. p. słuchu, powonienia, wzroku do niezrozumiałej wprost dla nas dochodzą siły. A jeżeli przy rzekomych objawach telepatyi czy clairvoyance'u zachodzą się nieraz frapujące zjawiska, to zważmy, że i promienie Röntgena i odkrycie radu i Marconiego telegraf bez drutu, że to wszystko odkrycia, które także nas w podziw wyprawiają. Ileż więc jeszcze doświadczeń nowych i odkryć można się spodziewać w przyszłości po tak młodej jeszcze

gałęzi wiedzy, jaką jest psycho-fizyka, psychologia eksperymentalna.

Przy tej sposobności chciałbym nadmienić, że tym właśnie objawem podnieconej niezmiernie siły wzroku w hypnozie można sobie tłumaczyć popisy somnambulistki amerykańskiej Miss Nydii zwanej lunatyczką muzyczną. Z okazji jej występu niedawnego we Wiedniu podawały dzienniki, że wpieryw jej impresario Sampson skierowaniem olśniewającej smugi światła na twarz zahypnotyzował ją, że następnie zawiązał jej oczy, najprzód białą gęstą, a następnie czarną chustką, że ponadto nałożył na każde oko watę, aby uchylić nawet ślad podejrzenia, że artystka może coś widzieć z pod tej opaski. Mimo wszystko szlachetna Miss grała wszystkie utwory przyrzesione przez gości, a nawet, gdy jeden z obecnych muzyków, prof. Ludwig, skomponował w sali na poczekaniu jakiś finał, i ten artystka odegrała bez wahania. Nie potrzeba tu bynajmniej przypuszczać szalbierstwa, ani też sugestyi myślniej ze strony impresaria — bo proszę sobie wyobrazić, jakiej by to potrzeba było arcybiyskawicznej szybkości czytania nut i podawania ich somnambulce, by ta równocześnie z położeniem nut na pulpicie grać mogła. Najprestsze tłumaczenie to hyperestezya zmysłu wzroku u artystki zahypnotyzowanej. Już Löwenfeld powiada, że zaostrenie wzroku w stanie somnambulicznym dojść może do takiego stopnia, iż umożliwia czytanie pomimo

najszczelniejszego pozornie zakrycia ocz choćby nawet watowaniem opaskami. Podobnie musiało być i w naszym przypadku, bo somnambulista nie grała pierwaj, dopóki impresario nut nie położył poprzecznie na pulpicie. Mimo to zjawisko pomienione niewątpliwie niezmiernie jest ciekawe i zadziwiające.

c. A jak się ma sprawa z władzą władania obcymi, nieznanymi językami u hypnotyków, bo i tę władzę przypisuje im się? Niema dotąd ani jednego naukowego dowodu na to, że somnambulicy obdarzeni bywają glosolalią. Natomiast stwierdzono wprost nadmierny wzrost pamięci w hypnozie. t. zw. hypermnzie, do tego stopnia, iż uśpiony reprodukował nieraz rzeczy oddawna zapomniane, których ślady pod wpływem innych wyobrażeń dawno już się były zatarły, tak iż w stanie świadomości, na jawie, pojęcia najmniejszego o tych rzeczach nie miał — a w hypnozie wszystkie te wrażenia wracały naraz. Najgłośniejszą jest w tej mierze owa służąca, recytująca nagle w hypnozie greckie i hebrajskie ustępy. Służyła kiedyś u pastora, który czytywał głośno niektóre ustępy biblij w pierwotnym tekście. Na jawie nie zdolną była powtórzyć tego, co kiedyś o jej uszy się odbijało, w hypnozie, gdy podświadomość nad świadomością górę wzięła, wszystko wracało, o czem dawno była zapomniała. Benedikt opowiada o pewnym oficerze angielskim, że zahypnotyzowany przez Hansena, zaczął nagle

mówić nowym językiem. Okazało się, że w dziecięcych latach uczył się po walijsku, ale później zupełnie tego języka zapomniał. Richet notuje wypadek, jaki zauważył u jednego pacyenta, że ten śpiewał w śnie hypnotycznym aryę z drugiego aktu „Afrykanki“, chociaż na jawie nie umiał powtórzyć z niej ani jednego taktu.

#### IV.

Oczyściwszy w ten sposób hypnotyzm z naleciałości, jakie imaginacja ludzka i szarlatanerya doń przyczepiła, przystąpić wreszcie możemy do pytania, jak sobie tłumaczyć resztę faktów i zjawisk hypnotycznych doświadczalnie stwierdzonych.

Tłumaczyć to sprowadzać nieznajome do znanych danych. W biologii czyli w całej szerze nauk badających objawy życiowe, te pierwotne dane nie mogą być tak jasne i proste jak n. p. w mechanice, bo mieszczą w sobie zawsze tajemnicę życia. Dosyć na tem, kiedy są faktami lub prawami ogólniejszemi, powszechniej znanemi. W takiej kwestyi jak hypnotyzm tłumaczenie fizyologiczne będzie zależało na wskazaniu odmian w organizmie, które według znanych już praw podobne zjawiska spowodować mogą. Tłumaczenie psychologiczne o jakie nam tu głównie chodzi, odnosić się musi do wykazania analogii czy pokrewieństwa między objawami hypnozy a znanymi już stanami psychicznymi, wskutek czego objaw taki nowy przestanie się wydawać anormalnym i wciągnie się w szereg zna-

jomych. A jeśli nadto uda się wskazać czynnik psychiczny mogący te zjawiska wywołać i istotnie w nich czynny, to tłumaczenie takie z punktu widzenia psychologicznego zadowolić powinno.

Co do zjawisk hipnotyzmu wszyscy uczeni zgadzają się dziś na to, że trzeba i można je naturalnie tłumaczyć. Hypnoza nawiązuje się do znanych stanów: snu zwykłego, śnienia i somnambulizmu; jest ona odmianą w tym samym rodzaju. Różni się od tamtych stanów tem głównie, że ją się umyślnie, sztucznie wywołuje — a głównym czynnikiem, któremu przypisać można jej objawy, jest nie co innego tylko wyobraźnia ze strony percypienta czyli hipnotyka, suggestya zaś ze strony agenta czyli hipnotyzera. Sen się sugeruje i sen się zjawia.

Przez wyraz suggestya (poddawanie, narzucanie) rozumiemy specjalny gatunek wpływu na człowieka, a mianowicie rozbudzenie w pewnej osobie jakiegoś wyobrażenia nie drogą wykładu logicznego, lecz jedynie przez obwieszczenie, że ono nadejść musi. Przy sugerowaniu w przeciwieństwie do innych rodzajów wpływu (jak prośba, rada, rozkaz i t. p.) gra największą rolę osobisty wpływ tego, który sugeruje. Stąd sen hipnotyczny powstaje wtedy, gdy hipnotyzer wprowadzi do mózgu osoby doświadczanej obraz snu czyli podszeptanie, narzuci jej myśl o konieczności zaśnięcia.



Poruszanie palcami, dotykanie rąk i działanie wzroku hipnotyzera ułatwia wprowadzenie w stan hipnozy, ale bynajmniej nie stanowi konieczności bezwzględnej do wywołania jej. Prof. Heidenhain hipnotyzował, kładąc poprostu wsłuchiwać się tylko w chód zegarka. Prof. Bertrand przesyła swej pacjentce list rzekomo magnetyzowany, którego ani dotknął palcem, a ona wpada od dotknięcia tego listu zaraz w sen hipnotyczny — uśpiła ją wyłącznie suggestya, wyobrażenie, że ma usnąć. Mniemany tedy wpływ magnesu, kruszców i lekarstw we fiaskach zamkniętych na osoby zahipnotyzowane okazał się przy ściślejszem badaniu czystym wpływem wyobraźni. Te same skutki wywierały sztaby nie magnesowane i próżne fiaskeczki, kiedy hipnotyk nie wiedział o zmianie, i odwrotnie prawdziwe magnesy i lekarstwa żadnego nie wywierały skutku, kiedy je tak przybliżano, że pacjent ich nie spostrzegał. Dla tego też więcej niż sztuki hipnotyzera dopomagają do hipnozy pewna wprawa i dobra wola pacjenta.

Dziwniejszem napozór zjawiskiem jest kierowanie snem hipnotyka przez hipnotyzera, ale i to nie jest czemś anormalnem w zjawiskach snu. W śnie zwyczajnym, jak wiadomo, wrażenia z zewnątrz przychoǳące dochodzą choć głucho do tej sennej świadomości, jaką wtenczas mamy, i jeśli się nam wówczas śni, wpływają na kierunek snu. Gdy kołdra z łóżka się zesunie, śni się nie-

jednemu o podróżach podbiegunowych i t. p. rzeczach. Stuk jakiś wywołuje nieraz cały epizod we śnie. Filozof Reid zasnąwszy w ciasnej czapeczce ma tragiczny sen, że go dzicy skalpują. Innemu włożono blaszankę z ciepłą wodą do łóżka, co pociągnęło za sobą, że widział wybuch Wezuwiusza.

Jak inne wrażenia, tak i słowa mogą na bieg snu wpłynąć. Wiadomą rzeczą, że gdy ktoś mówi przez sen, można nieraz odpowiadając stosownie do wątku snu wejść w rozmowę ze śpiącym.

W pewnym nowicyacie galicyjskim mieszkało dwóch alumnów mających zwyczaj mówienia we śnie w jednym pokoju. Pewnego ranka braciszek zbliżając się do tego pokoju słyszy głośną rozmowę. Był czas na modlitwę, więc wchodzi, by zbudzić nowicyuszów — i cóż spostrzega? Obaj śpią w najlepsze i głośno odmawiają na przemian różaniec. Widocznie jeden we śnie rozpoczął mówić paciorek, to wpłynęło na bieg snu drugiego i tak rozpoczęło się wspólne odmawianie różańca.

Otóż między tem kierowaniem snu zwyczajnego a wpływem hypnotyzera jest podobieństwo widoczne. Hypnotyzer swemi słowami lub gestami kieruje poprostu snem hypnotyka poddając mu myśli i chcenia, które jego wyobrażenia amplifikuje i w czyn przeprowadza. A że właściwością snu hypnotycznego tak samo jak zwyczajnego jest zawie-

szenie woli — abulia — stąd ta uległość dla poddawanych sugestyi. W śnie zwykłym unosi nas bezładna asocjacja wyobrażeń, w hypnozie śni się pacjentowi pod wpływem operatora.

Ale skąd ten wyłączny stosunek z hypnotyzerem? Stąd poprostu, że hypnotyk zasnął w tej myśli, że ma jemu ulegać; hypnotyzer jest w jego śnie, inne osoby są poza sferą snu. Ale wyłączność ta nie jest absolutną. Hypnotyk może też innym osobom być posłusznym, jeżeli o tem myślał przy zaśnięciu. Wreszcie faktem jest, że taka wyłączność stosunku z pewnemi osobami i w śnie naturalnym zachodzi. Matka karmiąca budzi się w nocy na najmniejszy ruch dziecka, podczas gdy inne osoby nieraz dobudzić jej nie mogą; dla czego? bo ona i w śnie niejako o dziecku myśli. To samo zdarza się osobom śpiącym przy chorych. Przykłady takie możnaby jeszcze dalej mnożyć.

Trudniej nieco zrozumieć zjawiska posthypnotyczne, spełnianie późniejsze rozkazu otrzymanego we śnie. Lecz i na to nie brak analogii w zwykłym śnie. Wiadomo, że wiele osób budzi się punktualnie o godzinie, o której sobie wstać postanowiły: więc umysł śpiącego liczy niejako nieświadomie bieg czasu. Nawet na jawie coś podobnego się zdarza, że znienacka przypomina nam się w oznaczonym terminie jakieś postanowienie przedtem powzięte, choćbyśmy o niem w czasie pośrednim nie byli myśleli.

Otóż hypnotykowi narzucono taką chęć, takie postanowienie, kiedy był bez świadomości i woli. Wniknęła ona w jego ustrój psychiczny w tym stanie abulii jakby akt własnej woli — a po przeliczeniu nieświadomem oznaczonego czasu pojawia się tem samem prawem w jego świadomości. Hypnotyk, nie uświadamiając sobie, skąd ona pochodzi, bierze ją za własną chęć i idzie za nią, lub też jeśli jest coś na przeszkodzie lub jeśli rzecz sama sprzeciwia się jego zasadom, nie idzie — wedle decyzji swej woli obecnie już czynnej.

Bo podnieść tu trzeba, że wypełnianie sugestyi na jawie nie jest bynajmniej nieuchronnem, jak doświadczenia czynione uczą. Jeżeli zaś prawdą jest, co wielu utrzymuje, że hypnotyk przed wypełnieniem rozkazu zawsze na nowo zasypia, to wszystko jeszcze łatwiej się tłumaczy. W takim razie suggestya sprowadza w swoim czasie sen hypnotyczny, a sen do snu się nawięzuje i determinizm rozkazu jest wówczas absolutny.

A jak daleko sięga wpływ hypnotyzera i bierna zdolność hypnotyka? Niewątpliwie tak daleko tylko, jak możliwy jest wpływ wyobraźni na organizm podmiotu. Więc najprzód w samej sferze wyobraźni pacyenta hypnotyzer jest niemal samowolnym panem; może przez wyobraźnię wpływać na wrażenia przez zmysły odbierane a raczej na ich ocenę, bo ta, jak psychologia i doświadczenie uczą, wiele od wyobraźni za-

leży. Może dalej przez wyobraźnię wpływać na nerwy w związku z nią stojące, mianowicie na nerwy czuciowe, ruchowe i wazomotoryczne. Może narzucać dowolne halucynacje, wmawiać w niego, cokolwiek mu się podoba, może wmówić mu, że jest dzieckiem, żołnierzem, prawnikiem, księdzem, posłem, śpiewakiem opery i t. d. i to wszystko w jednej tej samej hypnozie, a pacjent do wszystkiego się dostosuje.

Dr. Binett z Paryża opowiada, że pewnej zahipnotyzowanej pacjentce wmówili, że po obudzeniu się nie zauważy jednego z obecnych panów, pana H., ale że słyszeć będzie głos jego. Gdy ją obudzono, pan H. stał przed nią. Nie spojrzała nań ani razu. H. wyciągnął do niej rękę, ona tego zdawała się nie widzieć. Po jakimś czasie pacjentka wyraża zdziwienie, że nie widzi pana H. z laboratorium i zapytuje, gdzie jest. Odpowiedziano jej, że wyszedł i że ona sama może również wrócić do swego pokoju. Pacjentka wstaje i zbliża się do drzwi. Wyciągając rękę do klamki, natknęła się na pana H. Niespodziewana przeszkoda miesza ją. Chce przejść mimo, ale napotykać znowu tę samą niespodziewaną i niewytłumaczoną przeszkodę, zaczyna się lękać i waha się iść znowu do drzwi. Wtedy wzięto ze stołu kapelusz i pokazano go pacjentce, tak iż mogła go dobrze widzieć. Dotknęła go rękoma dla przekonania się, że to rzeczywiście kapelusz. Wsadzono potem kapelusz panu H.

na głowę. Pacjentce zdaje się, że kapelusz wisi w powietrzu. Dziwi się temu niezmiernie i sięga do góry, gdy H. zdjął kapelusz i ukłonił się jej kilka razy. Widziała, jak kapelusz zakreśla łuki w powietrzu i wyraża dla tego przekonanie, że to zapewne powoduje jakiś ukryty mechanizm, że kapelusz wisi pewnie na cieniutkiej niedostrzegalnej nitce.

Oprócz halucynacyi pomienionych może hypnotyzer wywołać symptomata pewnych stanów patologicznych, skutki pewnych lekarstw, objawy histeryi, katalepsyi, krwiotoki, może nawet plamy czerwone na rękach, coś w rodzaju stygmatów, chociaż ten objaw naukowo nie jest stwierdzony. Jeśli do tego dodamy wspomnianą już dawniej egzaltację władz psychicznych i hyperestezję zmysłów hypnotyka, to widzimy, że hypnotyzer ze swoim medyum wiele sztuk zadziwiających dokazać może.

Jednakże ten wpływ ma swoje granice. W dziedzinie fizyologicznej i patologicznej granicą taką są warunki konstytucyjne; jeżeli zmiany chorobowe przekraczają sferę zmian funkcyjalnych i zależą od uszkodzeń lub nieprawidłowości organicznych, to już wpływ psychiczny zostaje bez skutku. W dziedzinie zaś psychicznej granica jest tam, gdzie się kończą zasoby umysłowe hypnotyka i hypnotyzera. Wszystko, co jest na dnie pamięci hypnotyka, może się w tym stanie ocknąć i grą jego wyobraźni ubarwić. I to, co jest

w duszy hypnotyzera, może się niepostrzeżenie hypnotykowi udzielić. Ale co jest po za tem, wiadomości, których ani hypnotyk ani hypnotyzer nie nabyli, siły, których nie można władzom ich egzaltowanym przypisać — to wszystko jest bezwarunkowo po za sferą hypnotyzmu.

Jak widzimy, hypnotyzm tak okrojony nie wstrząsa podstawami ani fizjologii ani medycyny, ani też nie jest sprawą pierwszorzędnego znaczenia, jak niektórzy sądzili dawniej.

Co w hypnotyzmie daje się krytycznie i naukowo stwierdzić, to nie jest tak nadzwyczajnem, sprowadza się bowiem do zwykłych praw i do szeregu znanych zjawisk: snu, śnienia, somnambulizmu, a tłumaczy się tak znanym czynnikiem, jakim jest suggestya, ta czarodziejka, która kieruje w wielkiej mierze całem naszym życiem na jawie od kolebki do grobowej deski. Od niej zależą w wysokim stopniu nasze zapatrywania religijne, moralne, estetyczne, ona wpływa na stosunki polityczne, ekonomiczne narodów całych. Lecz nie tu miejsce do dalszego roztrząsania tej kwestyi.

Co zaś w hypnotyzmie przedstawia się jako istotnie anormalne, niezgodne ze znanymi dziś prawami fizjologii, psychologii, etyki, to wszystko nie daje się ze ścisłością naukową udowodnić, zdradza często szarlataneryę, a niekiedy zabobonność.



## V.

A jakie znaczenie ma hypnotyzm dla medycyny, pedagogiki, psychologii?

Dla sprawy zdrowia hypnotyzm małe ma znaczenie, jak niemal wszyscy poważniejsi lekarze uznają. To samo stwierdziła w r. 1903 w swej opinii lekarska komisya dla hypnozy ustanowiona przez izbę lekarską. Hypnotyzm usuwa nieraz cierpienie zwiastujące chorobę, ale pod tem znieczuleniem choroba swoim trybem przebiega i cierpienie wkrótce powraca.

Jeszcze mniej może służyć hypnotyzowanie celom pedagogicznym i moralnym, bo i tego próbowano. Hypnotyzowano dzieci leniwe, poddając im popęd do pilności. Ale w rezultacie pokazało się, że wpływ sugestyi był przejściowym, a po nim następowała reakcyja. Na charakter i wolną wolę sztuczne te środki oczywiście żadnego korzystnego wpływu nie wywarły i wyrzucić nie mogą.

Jedyną może korzyść realną, jaką przyniósł hypnotyzm, jest ta, że rozszerzył pole i środki badania dla psychologii. Podobnie jak anatom lub fizyolog uśpiwszy zwierzę narkotykiem, może swobodnie obserwować jego wewnętrzny ustrój i funkcyje życiowe, potrącać nerwy i mięśnie, reakcyje wywoływać, słowem eksperymentować nad życiem organizmem — tak też poniekąd psycholog nad uśpionym hypnotykiem może pewną część duszy odkryć, potrącać różne struny, obserwo-

wać psychiczne reakcje, eksperymentować nad życiem psychicznem bez tych przeszkód, które stawia zawsze świadomość i wolna wola podmiotu.

Ale hipnotyzm nie jest bynajmniej niewinną zabawką, którąby każdy mógł bezkarnie igrać. Takie oddanie się zupełne na wolę hipnotyzera nie jest bez moralnego niebezpieczeństwa. Występków przeciw moralności, popełnionych przez hipnotyzerów na medyach, musiały sądy wielką ilość karać. A ile zbrodni pozostało bezkarnych! Osoba w hypnozie może coś wypowiedzieć, przyrzec, napisać, czegooby wyjawić, obiecać, napisać za żadną cenę nie chciała na jawie. Może doznać choć przejściowo popędów swej woli i swemu sumieniu wręcz przeciwnych. Częste hipnotyzowanie przytłumia w znacznej mierze niezawisłość indywidualną i wyrabia pewien automatyzm. Na taką osobę każde słówko, każdy znak drugiej osoby, a zwłaszcza hipnotyzera, oddziałuje jak suggestya, wywołuje mimowolne odruchy, doraźne uśpienia. W końcu pewien stan połowicznej świadomości i niepoczytalności staje się chronicznym. Nie mówiąc już o bólach głowy, o rozstroju nerwów i innych chorobliwych następstwach, jakie powagi lekarskie przypisują hipnotyzmowi — jest on niejako narkotykiem jak alkohol, opium, morfium, chloroform, sprawiający podobne chwilowe skutki, lecz oraz podobne i jeszcze gorsze następstwa.

Już prof. Cybulski wypowiedział przed kilkunastu laty to słuszne zdanie: „Hypnotyzm musimy uważać za środek więcej niebezpieczny niż chloroform, alkohol i inne rozmaite jady, które przeważnie tylko szkodzą ofiarom tych środków; i jeśli istnieją przepisy i kary ograniczające zastosowanie tych leków, tembardziej muszą istnieć ograniczenia hypnotyzowania... muszą być zabronione przedstawienia hypnotyczne przez ludzi do tego nieuprawnionych“.

To samo mniejwięcej powtórzyły oprócz pojedynczych powag lekarskich rozmaite ciała naukowe, jak fakultat medyczny we Wiedniu, Akademia medyczna w Brukseli, kongres dotyczący spraw hypnotyzmu eksperymentalnego i terapeutycznego w Paryżu; i dla tego rządy odnośnych państw zakazały ze względu na dobro publiczne publicznych widowisk hypnotycznych.

Kościół podziela to zapatrywanie i porówno z państwem pozwala na badania hypnotyczne tylko lekarzom i badaczom sumiennym w celach terapeutycznych i naukowych.



## Spirytyzm.

---

Jak wiadomo, spirytyzm silną falą przypłynął do nas z Ameryki w drugiej połowie ubiegłego stulecia. Seanse spirytystyczne, mówiące i piszące w zachwycie medya, pukające, piszące i wirujące stoliki i t. d. były na porządku dziennym, spirytyzm był w modzie. Trwało to lat kilkanaście, tu i owdzie kilkadziesiąt, zainteresowanie się spirytyzmem dosięgło zenitu i fala spirytystyczna powoli zaczęła odpływać.

Aż oto w najnowszym czasie uwidocznić się poczyną nowy jej przypływ, tym razem już nie z Ameryki, ale z południa, z Włoch. Nowa ta epidemia spirytystyczna już się rozszerzyła we Francyi, a stamtąd posuwa się nieznacznie na wschód.

Kto w r. 1902 śledził bacznie bieg procesu przeciw p. Rothe, schwytanemu na oszustwie medyum berlińskiemu, musiał ze zdziwieniem zauważyć, że mimo najwidoczniejszych dowodów oszustwa wielu, tak uczestników jak i nieuczestników seansów z p. Rothe, wierzyło niezłomnie w prawdziwość i rzeczywistość jej

produkcji spirytystycznych, sławiąc skazaną na kaźń więzienną oszustkę jako męczenniczkę dobrej sprawy. Cerkle i gminy spirytystyczne tak w Berlinie jak innych większych miastach nie tylko nie znikają, lecz przeciwnie wzrastają i rozwijają się stale coraz więcej pomimo zde-maskowania najsławniejszych medyów. Nie mało przyczynia się do tego masonerya, zwłaszcza t. zw. „stary zakon mistyków“.

Liczba narodowych i międzynarodowych kongresów spirytystycznych powiększa się stale, literatura dotycząca tego przedmiotu dochodzi, jak już zauważyłem, do niebywałych rozmiarów, tak iż mówić się zaczyna o pewnego rodzaju „ezoterycznej psychologii“; w każdym prawie języku narodów cywilizowanych wychodzą czasopisma specjalnie tej sprawie poświęcone, a w Ameryce, Anglii, Francyi, Niemczech liczba ich dochodzi do kilkunastu lub kilkudziesięciu nawet. Ilość zwolenników spirytyzmu podawał prof. Sepp na katolickim kongresie naukowym w Monachium w r. 1900 na 30 milionów, inni liczą 5 milionów. Która z tych cyfr bliższą jest liczbie rzeczywistej, trudno stwierdzić. Chociaż pierwsza niewątpliwie jest przesadzona, to w każdym jednak razie spirytyzm liczy na obu półkulach więcej wyznawców, aniżeli by się przypuszczało.

Nowe znaczenie, jakie sobie spirytyzm we Włoszech i gdzieindziej zdobywa, tłumaczy się przedewszystkiem tą okolicznością, że

znaczny poczet znanych uczonych, mianowicie światłych przyrodników zjawiskami spirytystycznymi się zainteresował i wiele z nich jako rzeczywiste uznał. W skromniejszych rozmiarach działo się to już dawniej, i niemało mężów znakomitych stanowiskiem lub wiedzą oświadczyło się za spirytyzmem. Do najznakomitszych spirytystów w Anglii należeli lub należą jeszcze arcybiskup anglikański Whately, Crookes, Varley, Alfred Wallace — we Francyi Hipolit Rivail, znany więcej pod pseudonimem Allana Kardeca, Ludwik Güldenstubbbe, słynny przedewszystkiem z tego, że pierwszy otrzymał bezpośrednio rzekomo pismo duchów, astronom Flammarion, de Saulcy, Alexander Dumas starszy, Louis Blanc, George Gautier, Richet, Goldschmidt — w Niemczech uczeni tej miary, jak Zöllner, Weber, Fechner, Ulrici, Fichte, Perty, Karol du Prel — we Włoszech Lombroso, Schiapparelli — u nas Ochorowicz, więcej atoli hypnotyzmowi hołdujący — w Rosyi Aleksander Aksakow, radzca stanu, który całe życie poświęcił badaniu spirytyzmu i którego dwutomowe dzieło „Animizm i spirytyzm“ najobfitszy podaje materyał, dalej Butlerow i wielu innych.

O Wiktorze Hugo, którego jako potężnego myśliciela i pólbożka nieomal się sławi, opowiada Madame Lesclide, przyjaciółka jego, w książce „Victor Hugo intime“, że twierdził on serwo, iż posiada manuskrypt, który mu na drodze spirytystycznej „Lew Androklesa“ dy-

ktował. W stołowym pokoju jego znajdowało się stale przy stole krzesło odgrodzone łańcuchem z ciekawym napisem: „Les absents sont là“. Dla tych nieobecnych stawiano nawet zawsze osobne nakrycie. Czy to nie nasze „Dziady?“

Liczba uczonych zajmujących się kwestyą spirytyzmu nie była atoli nigdy tak wielką, jaką jest obecnie we Włoszech. Mianowicie przyczynia się do tego Eusapia Palladino, słynne medyum neapolitańskie, którą już w r. 1891 badał cały szereg uczonych w Neapolu, pomiędzy innymi wspomniany już astronom Schiaparelli, fizyolog francuski Richet i Aksakow. Zadziwiającemi swojemi produkeyami zdobywa ona coraz to nowszych zwolenników spirytyzmowi, pomimo że ją w r. 1893 na oszustwie schwytano. W r. 1905 oświadczył się za rzeczywistością zjawisk spirytystycznych znany psychiatra Lombroso, dotąd na uboczu się więcej trzymający i tłumaczący razem z Surbledem zdarzenia spirytyzmu rozdwojeniem czyli rozstrojem mózgu – w r. 1906 uczynił to samo psychiatra genueński Morselli, wkrótce potem anatom turyński Foà i szereg innych włoskich profesorów uniwersyteckich, mianowicie psychiatrów i fizyologów, których 14 wymienia tegoroczny poszyt czerwcowy czasopisma „Annales des Sciences psychiques“.

Uczeni ci nie uznawają naturalnie w spirytyzmie sił nadprzyrodzonych, uznawają tylko realność licznych zjawisk, które przed



tem uważali za niemożliwe, a wobec tego za obowiązek sobie poczytują objawy te jak najbaczniej śledzić i starać się o ich teoretyczne wyjaśnienie.

Stanowisko to, chociaż można w niem widzieć pewne ustępstwo dla spirytystycznej nekromancyi, w rezultacie jest jednak słusznem — bo chociaż w tajemniczej dziedzinie okultyzmu sceptycyzm jest najzupełniej usprawiedliwiony i na miejscu, to jednak stanowczo trzeba odrzucić i potępić negatywny dogmatyzm wielu dzisiejszych uczonych mianowicie materialistów, którzy wskutek z góry powziętego uprzedzenia wiele rzeczy odrzucają jako nieprawdziwe i niemożliwe, zanim je badać poczną, poprostu z tej przyczyny, że z ich dotychczasowymi poglądami i teoryami się nie schodzą. Obiektywne i rzeczowe stanowisko wobec wszystkich zagadnień zasługuje jedynie na uznanie.

Takie stanowisko i my zająć pragniemy wobec wyników dotychczasowych badań w dziedzinie spirytyzmu. Zanim atoli przystąpimy do roztrząsania i oceny samych już zjawisk, odpowiedzieć wypada na pytanie, czy spirytyzm nowoczesny jest rzeczą nową, dawniej nieznaną zupełnie, czy też podobnie jak hipnotyzm sięga początkami swoimi innych czasów.

## I.

„Niema nic nowego pod słońcem“ — ta maksyma stosuje się także do spirytyzmu jako

sztuki nawiązywania stosunków z duchami za pomocą szczególnie do tego uzdolnionych osób. Znany on już był w starożytności, czemu się zresztą dziwić nie można. Bo po za wiarą było zawsze z jednej strony niedowiarstwo, z drugiej zabobon. A choć wiara pomiędzy jednym a drugim znajduje się niejako w środku, nie trzeba sądzić, jakoby była stanem przejściowym między temi dwiema skrajnościami. Nie z wiary na ogół mówiąc przechodzi się do zabobonu, ale wprost z niedowiarstwa. Tłumaczy się to już poniekąd psychologicznie: bo wrodzona człowiekowi religijność, gdy się rozminie z prawdziwą religią, wypuszcza jakby skarłowaciałe pędy wierzeń i praktyk z wyobraźni wysnutych. Dusza ludzka „naturaliter christiana” nie znalazłszy lub zagubiwszy wiarę, instynktowo szuka jej surrogatu w zabobonie. Historya dowodem na to najlepszym, bo faktem jest, że w epokach i krajach odznaczających się największym upadkiem wiary, najbardziej też grasował zabobon.

Że zabobon specjalnie uczeplić się mógł takiej rzeczy, jaką jest łączność tego świata ze światem zagrobowym, nie dziw. Wszakżeż i my mamy artykuł wiary o „świętych obcowaniu”, a myśl ta o duchowym związku między nami a duszami błogosławionemi przynosi w smutku po utracie drogich osób niemało ukojenia. Lecz ta spójnia duchowa może się przedzić w chęć bliższego, bezpośredniego komu-

nikowania się z duszami zmarłych — a wten-  
czas rozpoczyna się zabobon grzeszny, rozpo-  
czyna się nekromancya, zaklinanie i wywoły-  
wanie duchów. Nekromancyę napotykamy na  
wszystkich stopniach kultury, tak u ludów cy-  
wilizowanych jak dzikich.

Już p r a w o m o j ż e s z o w e nakładało  
na nekromantów t. j. na magików, trudnią-  
cych się wywoływaniem duchów umarłych,  
surową karę ukamienowania wobec zgroma-  
dzonego ludu. Znak, że i pomiędzy ludem wy-  
branym zabobon ten grasował. W I. księdze  
królewskiej czytamy, że król Saul opuszczony  
i odrzucony od Boga, udaje się do wróżki  
w Endor, aby wywołała ducha proroka Sa-  
muela.

Ciekawą formę przybrał spirytyzm staro-  
żytny w mitologii g r e c k i e j. Nie wywołuje  
się tam duchów umarłych na powierzchnię  
ziemi, ale taki Orfeusz udaje się mężnem ser-  
cem, ufny w potęgę śpiewu swego, do ponurej  
krajiny ciemów, do Hadesu, oczarowuje swym  
śpiewem serce podziemnego władcy Plutona  
i otrzymuje pozwolenie ujrzenia swej uniłowa-  
nej małżonki, Eurydyki. Podobnie przekro-  
czyć miał Styks, główną rzekę krajiny ciemów,  
ów *ὄνῆρ πολύτροπος*, Ulyses. Znane są sceny  
nekromantyczne z IX księgi Odysei Homera,  
gdzie wśród zaklęć i ofiar ukazuje się cień  
Tyrezyasza i gromadzą się bezsilne widma  
umarłych.

Jak czytamy w V księdze historii Hero-

dota, posiadali starzy Grecy okropną wyrocznie nekromatyczną nad jeziorem Aornos w Tesprocyi, południowej części Epiru, do której to wyroczni już 600 lat przed Chrystusem udawał się Peryander. Istniały także w Grecyi świątynie specyalne t. zw. psychopompeia, w których zaklinano i konsultowano zmarłych.

Z nekromancyi słynęła przedewszystkiem Tesalia, a później, za czasów panowania rzymskiego, Egipt. Pewne, chociaż nie pod każdym względem historyczne, wyobrażenie o magii egipskiej daje nam Prus w „Faraonie“, na ścisłych natomiast historycznych badaniach opiera się znany romans historyczny angielskiego powieściopisarza Bulwer'a „Ostatnie dni Pompei“, traktujący także o tym przedmiocie.

Platon opowiada o miastach całych, które za czasów jego (400 mniejwięcej lat przed Chr.) tumanić się pozwoliły wędrownym nekromantom. W zaklęciach tychże zachodzi Hekate jako straszna bogini podziemia, ukazująca się wśród ciemnej nocy z głuchym łoskotem w towarzystwie nieodstępnej Empuzy z pochodnią i mieczem, z węzami miasto włosów na głowie.

Pliniusz starszy oraz Varro opowiadają, że Persowie, mianowicie Ostanes, zapoznali starą Grecyę oraz zachód z tą gałęzią magii. Obok Persów słynęli przedewszystkiem magicy ehaldajscy z sztuki zaklinania umarłych. Oni głównie zapoznali pogańskich Rzymian z nekromancyą. Plutarch opowiada, że

późniejsi półbożkowie Faunus i Picus, trudnić się mieli wywoływaniem duchów, że na rozkaz Numy Pompiliusza nawet wszechpotężnego Jowisza na ziemię sprowadzić mieli. Sam Numa miał być zagorzałym nekromantą, a następcę jego Tula Hostyliusza piorun miał razić, ponieważ przy zaklinaniu formuł i ceremonii przepisanych nie przestrzegał.

W metamorfozach Owidyusza Medea zaklina bogów, by się jej ukazali. Wyrocznie zresztą u ludów starożytnych nie były czem innem jak pogłębionymi praktykami spirytystycznymi.

W Rzymie pogańskim wybijała najdziwniejsza zabobonność najwięcej wtenczas, kiedy jaka taka religia przodków wymarła do szczytu t. j. w epoce cesarskiej: gusła, uroki, fałszywe cuda, panowanie astrologów i czarnoksiężników, nekromancya, a nawet stoliki wirujące, jak opisuje Tertulian, wszystko to było chlebem powszednim ówczesnego świata — a takie bestye w ludzkim ciele, jak Neron i Maksencyusz, nie wahali się niewiast i dzieci mordować, by z duchami zmarłych nawiązać stosunki.

Przy schyłku państwa rzymskiego holdowała mianowicie neoplatonicka szkoła filozoficzna chorobliwej mistyce, posiadała rozwinięty kult mysteryów, w którym pukające i piszące stoliki oraz zaklinanie duchów niemalą odgrywały rolę. To samo można

powiedzieć o ludach stojących na najniższym szczeblu kultury i cywilizacji. U wszystkich tych ludów nekromancja połączona jest z magią i przeważnie kapłani pogańscy tworzą ową uprzywilejowaną, ezoteryczną kastę magików i nekromantów, a medyumistyczne ich eksperymenta — stoliki, ekstaza, wizye i t. d. — niewiele się różnią od produkcji nowoczesnego spirytyzmu.

A w czasach chrześcijańskich, kiedy to zakwitła na dobre alchemia i astrologia, kiedy wykształceni ludzie trudnili się magią i setki dzieł o niej pisali, kiedy palono na stosach krocie czarownic, kiedy nekromancja wybujała na dobre? Czy w wiekach wiary, w średniowieczu, jak wielu naiwnie nie wiem za kim powtarza? W średnich wiekach zdarzały się takie fakta sporadycznie — ale nie znać ani w literaturze, ani w sądownictwie, ani w teologii tych czasów, żeby te zdarzenia były częste, żeby umysły społeczeństwa tem były zajęte.

Dopiero z epoką zachwiania wiary, z początkiem reformacji, zabobonne te praktyki i wierzenia na dobre się zaczynają i to nie tylko wśród ludu, ale najpoważniejsi ludzie, uczeni znakomici, humaniści pierwszej wody, królowie i mężowie stanu oddawają się seryo magii i wszelkiego rodzaju zabobonom. Przepowiedni, widm, upiórów, znanorek, ksiąg o rzeczach magicznych — ilość niezliczona w tych czasach. Ten cały świat fantastyczny wrózek.

czarowników, elfów, gnomów, który znajdujemy w dramatach i komedjach Szekspira, a który nam się przedstawia jak dziwna jakaś fantasmagorya, ten świat fantastyczny jest wiernem odbiciem tego, co się roiło w głowach społecznych widzów wielkiego dramaturga. Jedni takim rzeczom wierzyli zupełnie, drudzy do połowy, a wszyscy w tem ciągle żyli.

Biała magia średniowiecza, która powstała ze zlania się indyjskiej i egipskiej magii z żydowską kabałą, nowopłatońską teurgią i nauką przyrodniczą, a dążyła do łączności z duchami ziemi i duszami zmarłych w celu tajemnego badania i opanowania przyrody zamieniła się w tych czasach w czarną, demoniczną magię.

Lecz i spirytystów w konkretnem tego słowa znaczeniu nie brak było wówczas. Wystarczy wskazać na księgę o Fauscie, która po raz pierwszy pojawiła się w r. 1587 w Frankfurcie nad Menem. Pomiędzy innemi Doktor Faust na życzenie swoich uczniów wywołuje piękną postać królowej Heleny z Grecyi, żony Menelaa, a siostry Kastora i Poluxa. Późem oświadczał swoim studentom: Ponieważ tego żądni jesteście, ujrzycie niebawem cesarza Karola V z Aleksandrem Wielkim i tegoż małżonką. Faust żąda od swoich gości ciszy zupełnej, opuszcza komnatę i po kilku minutach ukazuje się znowu z duchami wymienionych osób. Studentom podoba się mianowicie piękna Helena, proszą zatem mistrza, by ją na-



zajutrz po raz wtóry im ukazał. Chcieli bowiem przywieść ze sobą malarza, by zrobił jej konterfekt.

Czegoż w tem opowiadaniu ilustrującym ówczesne praktyki spirytystyczne brak? Mamy początki nowoczesnej fotografii duchów, mamy równocześnie materjalizacye duchów z najdawniejszej i najbliższej przeszłości — wszystko jak u nowoczesnych spirytystów, którzy na jedno i to samo posiedzenie sprowadzić umieją i Buddę i cesarza Augusta i Jezusa i Apostolów i św. Augustyna i Lutra i Zwingliusza i Fryderyka II i Schillera i Goetego i Kanta i Szopenhauera i cały legion dziadków i babek uczestników seansu.

W XVIII w. słynął ze stosunków z duchami mistyk szwedzki Emanuel Swedenborg, znany założyciel „nowego kościoła chrześcijańskiego”, mającego wielu zwolenników mianowicie w Szwajcaryi i Ameryce północnej. Pomijam dwóch kuglarzy i oszustów osławionych, znanych na wszystkich prawie dworach Europy w drugiej połowie 18 wieku, rzekomych hrabiów Saint-Germaina i Cagliostro, i zwracam uwagę na dwóch jeszcze wizjonerów, na Anglika Tomasza Bromley'a († 1684) i Jona Fryderyka Oberlina, pastora protestanckiego z okolicy Strasburga, żyjącego pod koniec 18 wieku, których wizjom zawdzięczamy nawet kartę topograficzną krainy duchów.

Wielkie swego czasu wrażenie wywarło

sześciotomowe dzieło o duchach Wagnera za-tytułowane: „Upiory. Krótkie opowiadania z krainy prawdy“, którego podkładem była książka spirytystyczna Holandczyka Wiera z r. 1660 — oraz książka poety i lekarza Justyna Kerner: „Wieszczka z Prevorst“ z r. 1824, w której spisał objawienia i wizye swej pacjentki, pani Hauffe. Żywym obrazem ówczesnych wyobrażeń i wierzeń ludu w tym względzie jest poezya romantyczna, która te wierzenia, baśnie, balady w barwnej szacie poetyckiej nam przekazała.

Później wciągnięto do nekromancyi mesmeryzm czyli magnetyzm zwierzęcy, a przyczynił się do tego najwięcej Francuz Cahagnet. Tak on, jak uczniowie jego hypnotyzowali wpierw każdego, kto się chciał zetknąć z światem nadprzyrodzonym, a potem dopiero wywoływali duchy.

## II.

Najwięcej atoli zaczął się rozszerzać spirytyzm — i tu już mowa o n o w o c z e s n y m jego kierunku z t. zw. m e d y a m i — od wystąpienia sławnego wizyonera amerykańskiego, Jacksona Davis'a, tudzież od pewnego faktu zaszłego w Ameryce r. 1848. Zdarzenie było następujące:

W miejscowości Hydesville pod Nowym Jorkiem, w domu zamieszkanym przez rodzinę Foxów (podobno rodzina dawniejszych

niemieckich Vossów) zaczęło coś pukać po drzwiach i ścianach. Gdy pewnego wieczora dwie córki Foxa, Lea i Kate, kładły się spać, a jedna z nich klasnęła przypadkiem palcami, wnet dało się słyszeć takie samo klaśnięcie. Panny, zaciekawione tem zjawiskiem, wołały: „Ktokolwiek jesteś, klaskaj raz, dwa, trzy i t. d.” Uderzenia następowały w żądanej liczbie i żądanem tempie. Skoro na te próby nadeszła matka i poleciła nieznanej przyczynie wypukać lata obu córek, woli jej z całą dokładnością stało się zadość. Z odpowiedzi otrzymanych w ten sposób na inne pytania, dowiedziano się, że sprawcą owych znaków jest duch niejakiego Karola Ryana, zamordowanego i zachowanego w podziemiach domu Foxów. Zaczęto kopać na wskazanem miejscu i znaleziono istotnie jakieś kości ludzkie. Wówczas duch Ryana oświadczył, że jego posłannictwo polega na odsłanianiu ludziom życia pozagrobowego. Zauważono przytem, że działał on tylko wtedy, gdy były obecne pewne osoby, które dla tego pośrednictwa nazwano medyami. Najczęściej przemawiał t. j. pukał on duch w stole; aby ułatwić porozumienie się z nim, użyto t. zw. psychografu: przytwierdzony do nogi od stołu ołówki wskazywał napisane na kartce papieru litery alfabetu.

Tak rodzina Foxów przedstawiała początek wspomnianych, tajemniczych zjawisk, tak też pisma spirytystyczne do dziś dnia opisują zekome zajścia w domu Foxów. A obiekty-

wna, rzeczywista prawda jak wygląda? Czterdzieści lat później, w r. 1888 złożyły Małgorzata i Katarzyna Fox zeznanie, że oszukiwały świat cały. Owe pukania rzekome powodowały rozmaitemi manipulacjami rąk i nóg, inne zjawiska spirytystyczne wywoływały za pomocą rozmaitych sztuczek kuglarskich. Zeznania te były oczywiście strasznym i bolesnym poczekiem dla wierzących spirytystów, w których zrozumieniu niewiasty rzeczzone były bohaterkami, najsłynniejszymi medyami. To też nie dziw, że spowodowano je do odwołania zeznań jako poczynionych w obłądnie. To jednak nie przeszkadza, by ich odwołaniu nie wierzyć i ich objaśnienia, dotyczące tajemniczego pukania uważać za trafne, tem więcej, że podobnie już z innej strony zjawisko to często tłumaczyć.

Fizyolog Schiff umiał dowolnie produkować takie pukanie trzaskaniem, tarcieniem stawów kołanowych. Przy silnem oparciu stopy na podłodze wydawało się, jakoby pukanie tajemnicze wychodziło z pod posadzki. W r. 1856 przedstawił Schiff tę sprawę akademii paryskiej, poczem Dr. Jobert zaprezentował chorego, w którego prawej stopie słyszano regularne, lekkie pukanie, które operacją usunięto.

Już przed Schiffem wyrażał podobne przypuszczenie w celu wyjaśnienia wspomnianego zjawiska amerykański profesor chirurgii Flint, a Dr. Laponi, zgasty niedawno nadworny lekarz papieski, zaświadcza, że podobny objaw

skonstatował w r. 1873 u dziewczęcia podlegającego tańcowi św. Wita. Tajemnicze pukanie więc w stole, podłodze, szafach, ścianach okazuje się zgrabną sztuczką kuglarską, nie pochodzi zaś bynajmniej od istot z drugiego świata.

Tego atoli w połowie ubiegłego stulecia nie wiedzano ani nie przypuszczano. Zjawiska w domu Foxów uchodziły jako tak cudowne, że mania kręcenia stolików z chyżością cyklonu obiegła Amerykę i Europę. I stała się rzecz dziwna. W wieku pary i elektryczności, w wieku wynalazków niepospolitych, w wieku olbrzymiego postępu kultury i cywilizacji, w wieku materjalizmu i pozytywizmu tak naukowego jak praktycznego, w wieku indyferentyzmu religijnego, gdy cuda Chrystusa Papias uważano za baśnie, ewangelię za mit, w tych czasach nibyto oświeconych nie było prawie salonu, gdzieby nie dawano wiary odpowiedziom stołowych nóg. To zabawa, mówiono; — ale sam szaf, z jakim się tej praktyce oddawano, pokazywał, że nie uważano tych odpowiedzi za czysto przypadkowe, ani za sztuczkę której z osób obecnych. A najlepszy dowód, że pod płaszczykiem zabawy kryło się wierzenie zabobonne, żyłka nekromancji, stanowiła ta okoliczność, że od stolików przeszło się niebawem do bliższych i bezpośrednich stosunków z duchami, które miały przez stoliki przemawiać. Zamiast liczyć pukania, zaczęto przywiązywać, jak już w spomniałem, do nogi stolika

ołówkę, potem ołówkę z papierem do szufladki zamykano — potem stolik zastąpiono ekierką i tak coraz dalej, aż przyszło do bezpośredniego wywoływania duchów, do spirytyzmu.

Obok i razem z epidemią spirytystyczną poczęła ludzkość trapić zmora hypnotyzmu. Lecz kiedy uczeni przyłożyli doń nóż krytyki, rozwiął się nimb tajemniczości otaczający pierwotnie zjawiska hypnotyczne. Przypisywane hypnotyzmowi zarówno jak spirytyzmowi jasnowidzenie, przepowiadanie rzeczy przyszłych, władanie nieznanymi językami, intuicya cudzych myśli w jakiegokolwiek odległości, a więc zjawiska najwięcej zagadkowe i tajemnicze, próby ścisłej obserwacyi naukowej nie wytrzymały, okazały się urojeniem — a resztę produkcji hypnotycznych sprowadzono do znanych już danych naukowych i empirycznych. Hypnotyzm stał się psychologicznym i fizyologicznym problemem.

Nasuwa się pytanie, czy hypnotyzm wolno podciągnąć pod jedną kategorię ze spirytyzmem? Bynajmniej. Boć odrębne mają cele. Co innego wywoływanie duchów, a co innego znowu hypnoza i suggestya. Ale dwie te napozór odrębne zupełnie rzeczy schodzą się ze sobą we wielu punktach.

Wspomniałem przed chwilą kilka zjawisk przypisywanych hypnotyzmowi porówno ze spirytyzmem. Jeżeli dalej spirytystyczne media czy to mówiące czy piszące wykonują

swoje czynności w pewnego rodzaju zachwycie, który spirytyści ochrzcili mianem „trance”. Jeżeli ten zachwyt nie jest udanym ale rzeczywistym, to tłumaczyć go można autohypnozą, autosuggestyą. Jeżeli dalej pewna liczba osób gromadzi się na seansie spirytystycznym około stołu i opiera na nim ręce w ten sposób, że jedna ręka dotyka drugiej, a wszystkie tworzą łańcuch zamknięty, to niewątpliwie suggestya wzajemna wielkie ma pole popisu. Owszem można się jeszcze dalej posunąć i postawić twierdzenie, że przy seansach spirytystycznych wiele osób popada w hypnozę i widzi wtenczas oczywiście wszystko, co medyum w nie wmówi. Dowodem na to ta okoliczność, że referaty rozmaitych osób biorących udział w tem samem posiedzeniu różnią się nieraz między sobą zasadniczo. Jedna osoba widziała to lub owo zjawisko, druga przeczy temu stanowczo. A zatem hypnotyzm i spirytyzm to dwie rzeczy różne wprawdzie, ale równocześnie niejako dwaj bracia syamscy dzielnie się wzajemnie wspomagający.

Lecz czy tylko te dwie manie stały się smutną chlubą naszych czasów? Czy zadowolili zabobonność oświeconego człowieka 19 wieku? Bynajmniej. Pominę tu inne praktyki zabobonne rozpowszechnione zwłaszcza po wielkich miastach, a zwrócę uwagę na jeden tylko jeszcze objaw naszych czasów, na Buddaizm, ponieważ i on w spirytyzmie dzielnie go znalazł sprzymierzeńca. Przypłynął on d



Europy z dalekiego Wschodu, owiany mgłą cudowności. W imieniu Budy obiegają apostołowie nowej, a raczej wskrzeszonej nauki Anglię, Szkocję, Francję, Niemcy, Rosję. Pod ich stopami powstają gminy czy kluby wiernych i fanatyków. Ludzie cywilizowani, ochrzczeni wierzą, że religia Budy jest „religią przyszłości”, wierzą, że gdzieś w górach himalajskich mieszkają „tajemniczy bracia”, którzy przechowują od wieków klucz wiedzy świata — wierzą, że ci bracia, zostawiając swe ciała w górach, przychodzą do nich przez morza w „gwiazdzistej postaci”, jakieś eterycznej powłoce duszy, że bywają obecni na ich zebraniach i objawiają ich naczelnikom tajniki swej mądrości. Tajniki te oczywiście spisują się z nabożeństwem i tworzą komiczną miksturę indyjskiej teozofii i europejskiego pozytywizmu. To wszystko dzieje się w naszych czasach, wśród naszej oświaty! Ale wróćmy do spirytyzmu.

### III.

Zjawiska, jakie mu się powszechnie przypisuje, dzielą się na fizyczne i intelektualne.

Do pierwszych zalicza Crookes następujące: ruchy ciał ciężkich, wywołane samem dotknięciem t. j. bez użycia siły mechanicznej, samodzielną grę instrumentów muzycznych, pukania n. p. w podłódze, stole lub innych sprzętach — zmianę ciężaru ciał, a zatem podnoszenie się stolów bez dotknięcia lub unoszenie się

medyów w powietrze t. zw. lewitacyę — dalej bezpośrednie pismo duchów; przechodzenie ciał stałych przez stałe; dalej materjalizacyę duchów w ciele eterycznem lub zwyczajnem i materjalizacyę poszczególnych części ciała n. p. rąk, nóg, głowy — ślady rąk lub nóg na okopconym papierze, wosku albo glinie: zawiązywanie i rozwiązywanie węzłów na sznurze, którego końce są przytwierdzone i opieczętowane — aporty pewnych rzeczy jak kwiatów, owoców przy drzwiach zamkniętych.

**I n t e l e k t u a l n e m i**, duchowemi zjawiskami spirytyzmu mają być objawienia udzielane tak przez różnego rodzaju medya, jak bezpośrednio przez mowę, pismo czy inne podobne znaki pochodzące od samych duchów. Objawienia dotyczą stanu duchów, życia pozagrobowego i religii. Duchy rzekome podają się za dusze zmarłych, przyjmując nieraz sławne nazwiska. Stosunki życia pozagrobowego są pojęte na wzór naszych ziemskich stosunków, przyczem określenie ich we wysokiej mierze zależy od stopnia inteligencyi medyów.

**R e l i g i ę** spirytyzmu, która się mieni być nową religią świata, co zastąpić ma zużyty i przestarzały już chrześcianizm, można streścić w tych zdaniach: Trzy są jestestwa na świecie: Bóg, duch, materya. Bóg, byt najdoskonalszy, jest stwórcą wszystkiego. Duchów czystych, aniołów czy szatanów, niema, bo każdy stworzony duch przyobleka się w ciało ludzkie, by w niem dojść do odpowie-

dniej doskonałości; do takich duchów należy Chrystus. Człowiek składa się z ciała, duszy zwierzęcej i ducha, otoczonego powłoką t. zw. perysprytem. Śmierć uwalnia ducha z więzów ciała i wprowadza go w świat drugi, gdzie jego rozwój umysłowy i moralny odbywa się dalej. Za pomocą perysprytu, zwanego także „kwintesencją materii“, mogą duchy wywoływać zjawiska fizyczne, wchodzić w stosunki z ludźmi, a nawet objawiać się cieleśnie. Według Kardec'a dusza człowieka, który nie spełnił swego posłannictwa, musi się wcielać na nowo. Bo niema ani piekła, ani nieba, tylko ciągłe posuwanie się naprzód, ciągłe zbliżanie się do ideału.

Religia zatem spirytystów, to konglomerat błędnych nauk i herezyi, z dziejów Kościoła znanych. Wędrówkę dusz i ostateczne zbawienie wszystkich t. zw. ἀποκατάστασις παντων głosił już Origenes — w innych punktach swej nauki zbliża się religia spirytyzmu najwięcej do starych sekt gnostycznych z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

#### IV.

Jak tłumaczyć sobie zjawiska spirytystyczne? Spirytyści sami przypisują je duchom osób nieżyjących; inni jak Littré n. p. widzą przyczynę zjawisk spirytystycznych w halucynacjach medyów i osób, będących świadkami tychże produkcji; inni wskazują na mimowolne ruchy nerwów i mięśni, Carpenter na fluidum elektryczne tkwiące w nerwach

i nięśniachi medyum, a wyzwalające się podczas zachwyty — Crookes, Wallace i t. d. przemawiają za skrytą siłą psychiczną, Perty za siłą magiczną przysługującą wszystkim ludziom, ale występującą i objawiającą się na zewnątrz u niektórych tylko osobników; Zöllner odkrywa przestrzeń czterowymiarową t. zw. czwartą dymensyę — inni wreszcie skłaniają się przynajmniej co do niektórych zjawisk do teorii demonistycznej, przyjmującej wpływ złych duchów na zjawiska spirytystyczne — większość wreszcie antyspirytystów, jak Wundt i inni uważają produkcyę spirytystów za proste kuglarstwo lub oszustwo.

Do której teorii się przychylić? Zanim na to odpowiemy, przypatrzmy się wpięrw nieco bliżej poszczególnym zjawiskom. W jaki sposób na ogół odbywa się seans spirytystyczny? Uczestnicy zasiadają na około stołu, kładą nań ręce w ten sposób, że palce jednej ręki dotykają palców drugiej ręki i tworzą łańcuch zamknięty. Ważną rzeczą jest odpowiedni nastrój uczestników. Dlatego seans rozpoczyna się śpiewem lub muzyką sentymentalną, aby wywołać uroczyste oczekiwanie, napięcie. Do tego przyczynić się ma także ciemność lub półmrok. Potem umawia się z duchem sposób komunikacyi. Jeżeli żaden duch dobrowolnie się nie zgłasza, zaklina się odpowiednią formułą ducha pewnej osoby. Liczba uczestników nie może być zbyt wielką, by sceptyków tem łatwiej wykryć i oddalić. Po

takich przygotowaniach wyobraźnia naturalnie silnie bywa podniecona i skłonna do halucynacji.

Najpowszechniejszem zjawiskiem przy seansach spirytystycznych jest poruszenie się stołu lub stolika, pukanie, wskazywanie głosek napisanego w koło abecadła i składanie w ten sposób słów i zdań całych. Zjawisko to nietrudno w naturalny sposób wytłumaczyć. Osoby, biorące udział w seansie, trzymając rozciągnięte dłonie na obwodzie stolika, myślą świadomie lub nieświadomie o spodziewanej odpowiedzi. Ponieważ myśl objawia się mimowolnym i nieświadomym ruchem palców, przeto łatwo zrozumieć, że osoby patrzące na alfabet posuwają nie uświadamiając sobie tego stół od jednej głoski do drugiej tak długo, aż ze wskazanych w ten sposób liter złoży się obmyślana, może niezupełnie świadomie, lub upragniona odpowiedź.

Podobny wynik może nastąpić nawet wówczas, gdy uczestnicy układają w myśli różne odpowiedzi. Jeżeli bowiem choćby jeden z nich przystąpi do doświadczenia z myślą o odpowiedzi lepiej określonej i bardziej stanowczej, aniżeli inni, wówczas silniejsze pełnienia biorą górę nad słabszymi a rozbieżnymi ruchami innych osób, które zapominając wskutek owego wpływu zewnętrznego o własnych myślach, zaczynają mimowolnie posuwać stół w tym kierunku, w jakim posuwa go osoba pierwsza. Jednoznaczne drgania i ruchy rąk potęgują się

jeszcze więcej wówczas, gdy z kilku wskazanych głosek domyślić się można całości słowa lub zdania.

A co powiedzieć o nieco wątpliwych już zjawiskach poruszania się przedmiotów lub gry instrumentów muzycznych rzekomo bez dotknięcia ich bezpośredniego. Mowa tu o zjawiskach t. zw. *telekinezy*.

Nasamprzód wyłączyć tu trzeba cały szereg oszustw umożliwionych lichem oświetleniem lub odwróconą uwagą. Sławne n. p. medyum Eglington miało po rzekomej samodzielnej grze harmoniki czarne palce, ponieważ przedtem oczerniono harmonikę nieznacznie bez i mimo wiedzy medyum. Morselli uchwycił Eusapię Palladino, sławne medyum neapolitańskie, za rękę, kiedy ją nieznacznie uwolniła z łańcucha, by sięgnąć po trąbkę. Przy stole, który rzekomo sam się unosił, skonstatował Traversi na kancie odcisk jej zębów. Zważyć przytem trzeba, że większa część medyków to znakomici kuglarze, prestygiatorzy znający błyskawiczne, znakomicie zakryte, poruszenia członków, których niewćwiczone oko nie zdolne zauważyć. Jeżeli zatem Eusapia Palladino porusza wagę do listów mając ręce od niej oddalone o kilka centymetrów lub gra na pozytywce bez dotknięcia tejże, to wolno przypuścić, że skuteczniała to nieznacznem poruszaniem cieniutkich ledwo dostrzegalnych drucików, a w przypuszczeniu tem utwierdza ta okoliczność, że przy ponowionym eksperymencie pozytywka skulnęła się ze

stołu. Druciki te nadto mogą być połączone z elektryczną baterią kieszonkową. Przy innych znaczniejszych eksperymentach tego rodzaju siedziało medyum przed gabinetem zasłoniętym ciemną kotarą, z którą pozostawało stale w kontakcie i która służyć dlatego mogła doskonale do zamaskowania rozmaitych poruszeń i innych oszustw.

Najtrudniej ze wszystkich zjawisk fizycznych wytłomaczyć t. zw. *lewitacyę* czyli unoszenie się w powietrzu. Obecnie produkuje się tem Zuccarini. Wobec tego eksperymentu wyrażono podejrzenie, że Zuccarini posługuje się niedostrzegalnymi punktami oparcia zakrytymi zasłoną, a zdjęcia fotograficzne tego eksperymentu podane w tegorocznym poszycie lipcowym czasopisma już wspomnianego „*Annales des Sciences Psychiques*“ silnie w tem podejrzeniu utwierdzają. Ile zresztą prócz tego sztuczek i sposobów zgrabny prestygiator ma do dyspozycyi, które nam ani przez myśl nie przejdą!

Zwolennicy spirytyzmu największy kładą nacisk na *m a t e r y a l i z a c y e* poszczególnych części ciała, mianowicie rąk, albo całych postaci. Tego rodzaju manifestacye dzieją się tylko w zmroku — a więc droga do szalbierstwa na rozcież otwarta. To też nie dziw, że właśnie przy tego rodzaju produkcyach największą liczbę medyków zdemaskowano.

Sławne medyum, Florencyę Cook, z którą Crookes przez trzy lata z całem zaufaniem



eksperymentował, schwycono w r. 1880 w przebraniu ducha. W r. 1884 zdemaskowali arcyksiężęta austriaccy Jan i Rudolf słynne medium amerykańskie Bastiana w chwili materializacji ducha. Rzekomym duchem był sam Bastian odziany fosforyzującą szatą z cieniutkiej gazy. Arcyksiężę Jan opisał to zdarzenie, sposób przygotowania i ostateczne zdemaskowanie Bastiana w osobnej broszurce. Bastian odtąd znikł z pomiędzy szeregu medyów; mimo to protektor jego, baron Hellenbach, który go sprowadził do Wiednia, pozostał i nadal wiernym zwolennikiem i obrońcą spirytyzmu. W podobny sposób jak Bastiana zdemaskowano braci Davenportów. Włocha Regazzoniego schwytał fizyolog Schiff na oszustwie, Henryka Slade, który swoimi eksperymentami znakomitymi przekonał do spirytyzmu profesorów Zöllnera i Fechnera, a materializacyami duchów zdobył sobie olbrzymi majątek, zdemaskował wreszcie prof. Wendt. Parker, słynne medium, który zarzucił spirytyzm zostawszy milionerem, nazwał go „błazeństwem nowoczesnem“. Berlińskie medium Waleškę Töpfer zdemaskowano w r. 1893 i za liczne oszustwa skazano na kaźń więzienną; Eusapię Palladino, która obecnie jeszcze swemi produkcjami w podziw wprawia profesorów włoskich, zdemaskowano po raz pierwszy w Cambridge kilkanaście lat temu, niedawno zaś udało się prof. Traversiemu uchwycić przy rzekomej materializacji fałszywą brodę.

Że podobne udowodnienie oszustwa nie jest rzeczą łatwą, bo medyum na rozmaite ewentualności dobrze jest przygotowane, poznać można z procesu, jaki w r. 1902 toczył się w Berlinie przeciwko znanemu medyum, Annie Rothe. Wedle zeznań komisarzy kryminalnych Krachta i Leonhardiego, którym udało się uzyskać wstęp na seans, walczyć musieli 20 minut z medyum, zanim uległo. Rothe słynęła przede wszystkim z aportów kwiatów. Wigilantka kryminalna, uczestnicząca także w seansie, znalazła u niej schowane zrecznie niemniej jak 153 kwiaty, róże, narcysy, hyacynty, fiołki i t. d., prócz tego trzy pomarańcze i dwie cytryny. A dodać trzeba, że przed posiedzeniem pewna starsza pani ją rewidowała i niczego nie odkryła. Podziwiać trzeba przytem przytomność umysłu tak oszustki jak i jej impresarya, który po udowodnieniu oszustwa poczuwał się do obowiązku złożenia uroczystego oświadczenia wobec uczestników seansu, że niesprawiedliwa napaść sprawiła nagłą materializacyę kwiatów i owoców.

Dr. Erich Bohn, który z profesorem Riemannem kilka tygodni przedtem już udowodnił oszustwo tego medyum, opisał szczegółowo cały proces, na który zawczwano niemniej jak 80 świadków. Siedm dni trwające rozprawy wykazały nasamprzód, że do gości p. Rothe należały panie z najwyższych sfer urzędniczych, pomiędzy innemi także hrabina Moltke z Poczdamu, że wstęp na seans kosztował nie-

mniej jak 10 marek, bez względu na to, czy eksperyment się udał czy nie, co atoli najważniejsze — proces wykazał, jak zatrważające wprost rozmiary w stolicy Niemiec zabobon spirytystyczny przybrał. Po odsiedzeniu półtorarocznej kary więziennej Rothe umarła w roku 1904.

Zdemaskowanie jej było strasznym ciosem dla spirytystów, którzy ją sławili jako najznakomitsze ze wszystkich medyów. Żona zwykłego tkacza czy kowala, poprzednio za rajfurstwo domem karnym karana, umiała jednak do tego stopnia tumanić świat, że w Anglii zażywała wielkiej popularności, że literatura dotycząca jej manifestacyi na tomy się liczy, że w Paryżu produkowała się przed najwyższą arystokracją. Lecz tam już podpadło Niemcom uczestniczącym w seansie, że wszystkie jej duchy narzeczem saskiem się posługiwały. Rothe pochodziła bowiem z Kamienic w król. saskiem.

We wszystkich wspomnianych przypadkach przyczynili się do zdemaskowania medyów przeciwnicy spirytyzmu. Niedawno atoli nawet zapaleni spirytyści, John Lobb i przyjaciel jego, Dr. Wallace, wykryli oszustwo znakomitego medyum angielskiego, Karola Eldreda, w Londynie. W krześle, którego Eldred używał przy posiedzeniach, znaleźli wszystko, czego duch potrzebować może — a zatem trzy białe prześcieradła z cieniutkiej jedwabnej gazy chińskiej, czarne prześcieradło, z pomocą któ-

rego duch znikał, najrozmaitsze maski, brody, głowy gumiane, lampę elektryczną i inne przybory. Eldred przyznał się do szalbierstwa, a mimoto Dr. Wallace oświadczył uroczyście, że chociaż to oszustwo jest mu niezmiernie przykrem, że jednak takie poszczególne odkrycia nie zdolne są zachwiać wiarą przekonanego spirytysty. Eldred niewątpliwie także był kiedyś doskonałym medyum, lecz utraciłszy on dar Boży, który ze światem duchów go łączył, stał się szalbierzem. Zaiste wzruszające wyznanie!

W lipcowym zeszycie podają „Annales des Sciences Psychiques“ znowu dwa przypadki zdemaskowania, pani Graham w St. Louis i p. Chambers, którego na fotografii poznano jako rzekomego ducha. To samo stało się w ubiegłym roku z medyum Richeta. Wogóle fotografie duchów, którym spirytyści tak wielkie przypisują znaczenie, znakomite oddawają przysługi sprawie odkrycia oszustwa. Niejedna firma fotograficzna przyznała się już, że fabrykowała specjalnie sporządzane klisze. Zresztą Parzer-Mühlbacher podaje w książce „Photografisches Unterhaltungsbuch“ (wyszła zeszłego roku w Berlinie w nakładzie Gustava Schmidta) pół tuzina wygodnych sposobów spreparowania z pomocą obcą lub bez pomocy najpiękniejszych fotografii duchów. Gdzie atoli nie zachodziło szalbierstwo ze strony fotografa, tam na fotografiach uwidocznia się następująca rzecz. Albo „duch“ jest dosyć dokładny,

a wtenczas kontury medyum są niewyraźne — malarz Gabryel Max dowiódł wtedy, że to kontury sztucznie podłożonego przedmiotu, a nie ludzkie — albo widmo rzekome jest mglistym tworem świetlanym, fosforyzującym. U pani Graham stwierdzono, że jej szaty, których używała do materyalizacyi duchów, jakoteż ręce i stopy jaśniały silnie od fosforu.

Jeżeli medya męskie powodują nieraz chętnie materyalizacye postaci niewieścich lub dziecięcych i mówić im każą, to fistuła i sztuka brzuchomówstwa tę rzecz tłumaczą.

Co zaś dotyczy rzekomych objawień z drugiego świata, to sam Aksakow przyznaje: „Trzeba powiedzieć, że w rzeczywistości komunikacye spirytystyczne są banalne, zwykłe odpowiedzi lub wnioski, które normalnych zdolności medyum nie przekraczają, a po większej części zawierają komunały“. Jeżeli uczestnikom seansu wydaje się nieraz, że im medya objawiają rzeczy, o których wiedzieć nie mogli, to wytłumaczyć tego nie trudno. Medyum może z wyrazu twarzy, z nieznacznego i mimowolnego ruchu warg wyczytać myśl, podobnie jak wykształceni głuchoniemi czytają słowa na ustach mówiących; albo sam sposób pytania i inne okoliczności pozwalają medyum odgadnąć, o co chodzi; przypadkowo nawiązana asocjacja idei niejedno także tłumaczy — lub medyum domyślić się może poprostu niejednego z przeszłości pytającego, znając obecny tryb jego życia, jego myśli i zapatrywania. Podobnie jak

Aksakow i inni fanatyczni spirytyści przyznają, że rzekomo komunikaty duchów nie zawierają niczego, czego by albo medyum albo który z uczestników poprzednio nie byli wiedzieli.

Jeżeli zaś objawienia medyków nieraz przekraczać się zdają w znacznej mierze ich siły umysłowe, ich wiedzę, jeżeli może nieznanym pozornie językiem zaczynają mówić — to na wyjaśnienie tych objawów pozwalam sobie przypomnieć, co się przy omawianiu hypnotyzmu powiedziało o zadziwiającej wprost nieraz egzaltacji władz psychicznych oraz spotęgowanej wrażliwości, nadczułości zmysłów w stanie hypnozy, o nadmiernym wzroście pamięci u niejednego hypnotyka, co w hypnozie reprodukuje nieraz rzeczy oddawna zapomniane, których ślady pod wpływem innych wrażeń i wyobrażeń dawno już się były zatarły, tak iż w stanie świadomości, na jawie najmniejszego o tych rzeczach pojęcia nie ma. Liczne zadziwiające przypadki takiej niezmiernie spotęgowanej wrażliwości władz duchowych, hyperestezji zmysłów i hypermnezyi w hypnozie przytoczyłem wtenczas. Otóż przypomnijmy sobie, że jeżeli medyum znajduje się w rzeczywistym stanie zachwyty, w trance, — a to się przecież zdarza bardzo często przy seansach, boć nie wszystkie medya są oszustami lub oszustkami — że ten specjalny stan patologiczny duszy nie jest niczem innym jak półsnem hipnotycznym, w który nie tylko medya, ale i uczestnicy seansu częstokroć wpadają.

Wspomniałem już poprzednio, że hypnoza przy posiedzeniach spirytystycznych niemalą odgrywa rolę, dlaczego niektórzy antyspirytyści wszystkie wprost zjawiska spirytyzmu kładą na karb uśpienia hypnotycznego i wynikających z tego stanu *h a l u c y n a c y i*.

Tak daleko naturalnie nie potrzeba się posuwać, ale zważyć trzeba, że między głęboką hypnozą a jasną świadomością istnieją liczne jeszcze stopnie pośrednie spotęgowanej sugestywności. Wszystkie już przygotowania seansu, zmrok lub półzmrok tajemniczy, tworzenie łańcucha, tajemniczy nieraz ceremoniał zaklinania duchów, wielkie rozdrażnienie i napięcie nerwów i władz psychicznych wobec możliwości zobaczenia drogich zmarłych i inne okoliczności najrozmaitsze, wszystko to jest tak ułożone z góry z nadzwyczajną pomysłowością, by sugestywność uczestnika seansu do najwyższego napięcia doprowadzić. Przytem medyum zastrzega sobie porządek usadzania poszczególnych osób. Sceptycy otrzymują najmniej korzystne miejsca, osoby ulegające łatwo sugestyi medyum sadza obok siebie, tak iż nie jest wykluczonem, co niektórzy uczeni utrzymują, że sąsiedzi lub sąsiadki medyum mogą temuż przy lewitacyi służyć jako podpora, nie uświadamiając sobie tego nawet.

Przed sugestją i wpływami hypnotycznymi nie chroni i uczoność. Po kilku posiedzeniach z Eusapią Palladino skarżył się Lombroso, że po tej nowej próbie musi doświadcze-



nia zawiesić, musi duchowi swojemu spocząć pozwolić, bo czuje, że inaczej zwaryjuje. Zöllner po swoim nawróceniu do spirytyzmu, które nastąpiło po licznych seansach z Henrykiem Slade'm, objawiał w swoich pismach polemicznych niezmierną, prawie patologiczną, nerwowość; a liczni lekarze nerwów i psychiatrzy mogą poświadczyć, że liczba neuropatyków wskutek posiedzeń spirytystycznych znacznie wzrasta, że więc pod względem zdrowia spirytyzm jest epidemią bardzo niebezpieczną. Pozwalam sobie wskazać na publikację Dr. Henneberga, znanego psychiatry berlińskiego: „O spirytyzmie i obłądzie“. Berlin 1901 r.

By jednak wrócić jeszcze do możliwości i rzeczywistości złudzeń hypnotycznych i halucynacyi przy seansach spirytystycznych, zwracam jeszcze na to uwagę, że i przy posiedzeniach z najsławniejszymi medyami prawie nigdy nie zbywało na uczestnikach poważnych, którzy mimo najlepszej woli nie mogli się przekonać o rzeczywistości i prawdziwości obiektywnej cudownych zjawisk.

A co stwierdzono niedawno w sprawie cudowniejszych jeszcze na pozór zjawisk i produkcji *fakirów* indyjskich? Wiadomą rzeczą, że ich produkcyę opisywane przez licznych wykształconych podróżników przechodzą wprost wyobrażenie, że i najznakomitsze sztuczki prestygiatorów europejskich i amerykańskich wydają się wobec nich dziecinną igraszką. W kilka minutach fakirzy z ziarna

produkują drzewo rozłożyste, ożywiają martwą skórę węża, wdrapują się w górę po linie rzuconej w powietrze, przechodzą przez jasnym płomieniem buchający ogień, przemieniają przedmioty rozmaite, na wzór Fausta toczą z kurka przytwierdzonego do ściany wino przeróżne i t. d.; do jakiego zaś stopnia posuwają w autohypnozie stan katalepsyi i letargu, przy omawianiu hypnotyzmu wspomniałem.

Oczywiście łamano sobie głowę, jak te dziwne zjawiska wytłumaczyć, aż wreszcie dwóch czarnoksiężników amerykańskich zabrało się do stwierdzenia sprawy w dowcipny i roztropny sposób. Wzięli udział w przedstawieniach fakirów, i podczas gdy jeden to, co rzekomo widział, szybko rysował, drugi posługiwał się aparatem fotograficznym. I jaki okazał się rezultat? Nieczuła na sugestję ani hypnozę płyta fotograficzna nie zdjęła ani drzewa nagle wyrastającego, ani Fakira po linie wspinającego się ani innych rzeczy, chociaż każdy z widzów rzeczywistość odnośnych fenomenów gotów był przysięgą potwierdzić.

Co więc się stało? Wszystkie te cuda odbywały się tylko w wyobraźni uczestników, a więc był to eksperyment hypnotyczny, masowa hypnoza wszystkich uczestników, jakaby się pewnie i najzgrabniejszemu hypnotyzerowi europejskiemu bodaj udała.

Spirytyści wskazują na to, że możliwość szalbierstwa ze strony medyum jest nieraz prosto wykluczoną, ponieważ medyum pozwala

się skrepować więzami i więzy opieczętować. Niemożliwą więc rzeczą przypisać jego machinacyom rozmaite zjawiska spirytystyczne.

Czy to prawda? Czego pod tym względem zgrabność nie umie dokazać! Takiego Houdiniego produkującego się w cyrku Carré zamykano do skrepowanego kufra, kufer jak najstaramiej owiązywano grubymi sznurami, sznury opieczętowno, mimoto kuglarz wychodził z kufra bez śladu naruszenia więzów i pieczęci. Sztuką podobną popisuje się polski prestygiator, Józef Mazurek.

W ostatnim czasie kilku zgrabnych antyspirytystów wzięło sobie za zadanie demaskowanie zjawisk spirytystycznych. Na wzmiankę zasługuje taki Stuart Lancourt, albo prof. Erichsen z Wrocławia. Wiadomo, że największe wywarł wrażenie na Zöllnera eksperyment Slade'a z dwiema tabliczkami związanymi i opieczętownanymi, na których wewnętrznej stronie mimoto ukazało się pismo. Erichsen wykazał za pomocą specjalnego sposobu wiązania, jak można dwie tabliczki, których oprawę drzewną odjąć można, rozłączyć i na tabliczce coś napisać bez naruszenia pieczęci. Długi czarny krawat, jaki zwykle nosiła Anna Rothe, rzecz nikomu nie podpadająca, zawierał w sobie kompletne przybory do wywoływania ducha „Friedchen“, którego szalbierka często przedstawiała, a więc fosforyzującą białą gazę z namalowaną twarzą i składany postument dru-

ciany. Wśród ciemności łatwą było rzeczą odwiązać krawat w odpowiedniej chwili i wywołać ducha.

Za pomocą specjalnie spreparowanego atramentu chemicznego, który dopiero po pewnym czasie się uwidocznia, można otrzymać rzekome bezpośrednie pismo duchów.

Największym atoli rozgłosem cieszą się produkuje antyspi rytystki Lané - Ney, która i w Niemczech przed pięciu laty eksperymentowała. Dawniej popisywała się mianowicie mnemotechniką zadziwiającą. Później rzuciła się na wyjaśnianie zjawisk spirytystycznych. Różne przedmioty, ziemniaki i inne bardzo ziemskie rzeczy stanowią przybory konieczne do materyalizacyi duchów. Kuglarka pokazuje wpi erw, w jaki sposób można się uwolnić od więzów, choćby to profanowi wydawało się absolutnie niemożliwem -- potem jak można aporty kwiatów uskutecznić, chociaż się pozornie trzyma ręce w łańcuchu, jak można wśród tych samych okoliczności grać na gitarze. Osoby, tworzące z nią razem łańcuch zamknięty, nie zauważyły wcale, jak jedną rękę nieznacznie wycofała. Lané-Ney umie także doskonale wywoływać duchy znanych historycznych osób, umie objaśnić tryk Houdiniego -- a wszystko to jest bardzo naturalne, niema w tem wszystkim nic tajemniczego, mistycznego.

Teraz po bliższem rozpatrzeniu się w zjawiskach spirytystycznych łatwiej nam będzie

odpowiedzieć na pytanie, jak je sobie tłumaczyć. Najwygodniejszą byłaby teoria oszustwa, bo od razu przecina gordyjski węzeł zagadnienia. Jak się przekonaliśmy, nie jest bynajmniej bezpodstawną. Większą część dziwów spirytystycznych zgrabni magicy umieją naśladować, bardzo wiele i to sławnych medyów schwytano na oszustwie, zdemaskowano. Nie sądzimy wszakże, żeby wszystko w spirytyzmie było kuglarstwem i oszustwem ze strony medyów.

Odrzucić oczywiście trzeba wszelkie nieznane siły elektryczne, psychiczne czy magiczne, wszelkie t. zw. „ody“ i „psychody“, tudzież zöllnerowską przestrzeń czterowymiarową — bo hipotezy te i podobne albo są pozbawione wszelkiej podstawy, albo wprost sprzeciwiają się rozumowi.

Natomiast śmiało przypuścić można, że osoby biorące udział w seansach ulegają często — skutkiem odpowiedniego nastroju sugestyi, halucynacyi. Również możliwą jest rzecz, iż na medya wywierają bezwiednie wpływ obecni za pomocą mimowolnych ruchów; wiele zjawisk tłumaczy się jak najnaturalniej w świecie takim właśnie nieświadomem drganiem nerwów, mięśni, rąk.

Czy po za tem pozostawają jeszcze zjawiska, których nie można wytłumaczyć ani oszustwem, ani halucynacją, ani sugestją, ani żadną naturalną siłą psychiczną czy fizyczną? Sądzę, że nie — a jeżeli to lub owo

w spirytyzmie jeszcze dotąd niezupełnie jest jasnem, to można wyrazić przypuszczenie, że z postępem dalszych badań na tem polu i ta reszta się jeszcze wyjaśni.

Spirytyści upatrują sprawców zjawisk spirytystycznych w duszach zmarłych. Oczywiście najnieśluszniej. Bo choć nie jest wykluczoną możliwość, by dusze z drugiego świata okazały się ludziom w przybranem ciele, dzieje się to wszakże według zgodnego świadectwa teologów tylko za osobnem pozwoleniem Boga czyli w sposób cudowny. Czwż jednak Bóg może pozwolić na to, aby dusza zmarłego zjawiała się na posiedzeniach spirytystycznych i głosiła tam rzeczy banalne, niedorzeczne, przeciwne nauce objawionej, a nawet wprost gorszące nieraz? Ta niedorzeczność nauk spirytyzmu, ich sprzeczność z objawieniem i moralnością wyklucza również przypuszczenie, że przyczyną zjawisk spirytystycznych jest Bóg lub jakikolwiek duch dobry.

A zły duch? Czy niema jego wpływu w spirytyzmie? Dla wierzącego chrześcianina niema z jednej strony żadnej wątpliwości, że zły duch istnieje, że nie jest on żadnym mitem ani uosobieniem złego, ale istotą realną, aniołem upadłym, który choć nie jest bynajmniej przyczyną wszystkiego złego, jakie się dzieje na świecie, jednak wywierać może pewien wpływ zgubny na człowieka. Wpływ ten atoli normalnie jest li tylko moralnym t. j. na duszę i przez duszę człowieka.

Z drugiej strony zarówno niewątpliwem jest, że niniejszym światem rządzą regularnie prawa przyrodzone — i że w masie tych zabobonów i zabobonnych praktyk, które się roją w ludzkości, rdzennym czynnikiem nie jest djabełstwo, ale przedewszystkiem niemądrość ludzka, którą wiecznie korci chęć stosunku z stamtym światem, poza prostym szlakiem wiary.

Ta zdrożna ciekawość zaświata jest dwójako niebezpieczną: raz, że jest zwichnięciem, użyciem przewrotnem rzeczy najświętszej, religijności i wiary; a powtórę, że wprowadza w sferę ciemną, tajemniczą, gdzie wyobraźnia ma nieograniczone pole do wszelkich wybryków, a niepokój sumienia towarzyszący zwykle takim dociekaniom, nadaje płodom tej fantazyi jeszcze potworniejsze kształty.

Chociaż więc nie solidaryzujemy się ze zdaniem tych moralistów i autorów rozpraw lub dzieł o spirytyzmie, którzy co do niektórych przynajmniej zjawisk skłaniają się do teorii demonistycznej, i razem z Gutberletem, Waltrem, Sleumerem przypuszczenie jakiegokolwiek ingerencyi fizycznej demonów przy produkcyach spirytystycznych uważamy za zbyteczne — to jednak wpływ moralny złego ducha na całą tę zabobonną epidemię spirytystyczną i jej rozkrzewienie wydaje nam się niewątpliwym.

Bo niesłusznie chełpi się spirytyzm, że się wysługuje religii, odwodząc ludzi od materya-



lizmu i prowadząc ich do uznania świata duchowego. Wprawdzie niektórzy uczeni na podstawie doświadczeń spirytystycznych odwrócili się od materjalizmu i uznali istnienie duszy poza grobem. Uczynili to prof. Zöllner z Lipska, filozofowie Fichte z Berlina, Ulrici z Halli, prof. Perty z Bernu, prof. Karol du Prel z Monachium. Wszelako przysługa to mała — a za to spustoszenie, jakie szerzy spirytyzm pod względem religijnym, moralnym i zdrowotnym jest zastraszające.

Dla tego nie dziw, że Kościół go potępił jako grzeszny, a niebezpieczny, bo wskrzeszający dawną nekromancyę, zabobon i że zakazuje tak urządzania jak uczestniczenia w seansach spirytystycznych jako rzeczy zabobonnej.

Powiedział kiedyś sławny filozof angielski, Baco z Verulam: „Właściwością jest ducha ludzkiego, że, gdy jest niezdolnym do dzielnego, płodnego tworzenia, że zajmuje się wtenczas niedorzecznymi i zbytecznymi rzeczami“. Zdaje się, że słowa te w znacznej mierze zastosować można do zwolenników nowoczesnego spirytyzmu. Oby rychło przejrzeni!

















